طبع بأمر من صاحب الجلالة أمير المؤمنين الحسن الثاني نصره الله

المملكة المغربية
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

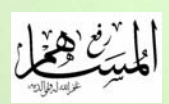
دراسة الطبري للمعنى

من خلال تفسيره:

جامع البيان عن تأويل آي القرآن

إعداد
الأستاذ محمد المالكي

1417هـ - 1996م



طبع بأمر من صاحب الجلالة أمير المؤمنين الحسن الثاني نصره الله



المملكة المغربية
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

دراسة الطبري للمعنى
من خلال تفسيره:
جامع البيان عن تأويل آي القرآن

إعداد
الأستاذ محمد المالكي

1417هـ - 1996م

تقديم

بسم الله الرحمان الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

وبعد، فإن الإمام الجليل والعلامة الشهير أبا جعفر محمد بن جرير الطبري يعد من أشهر علماء الإسلام، وفي طليعة أئمته الأعلام الذين نبغوا في القرون الثلاثة الأولى من صدر الإسلام وذاع صيتهم، واشتهر ذكرهم في الآفاق، وكانت لهم حظوة ومكانة رفيعة بين علماء المسلمين، لما كانوا عليه من سعة علم، ووفرة اطلاع، وصلاح وتقوى، ولما تركوه من مؤلفات كثيرة قيمة تشهد بما لهم من تمكن واستيعاب للعلوم الإسلامية والإنسانية بصفة عامة.

فقد كان الإمام ابن جرير رحمه الله إماما جليلا، وفقيها متضلعا، مستوعبا لكثير من العلوم الإسلامية ومتمكنا منها، ومؤلفا فيها بوفرة وغزارة.

فقد ترك مؤلفات عديدة قيمة متنوعَة، تشهد بمكانته العلمية، وبطول باعه وجلالة قدره في استيعابها، وبلوغه مرتبة الاجتهاد بين الأئمة المجتهدين في وقته.

كان رحمه الله إماما في التفسير والقرآن وأحكام القرآن، وفي الحديث وعلومه، والفقه وأصوله، وفي النحو وقواعده، وآية في معرفة أشعار العرب وأساليب اللغة، وتاريخ الشعوب والأمم، وكان فقيها مجتهدا صاحب مذهب.

وقد اتفق علماء السلف والخلف على إمامته وفضله، وعلى رفعة قدره، وعلو شأنه ومقامه في شتى العلوم، وأثنوا عليه الثناء الحسن، ورأوا أنه جمع



من العلوم واستوعب من المعارف الإنسانية مالم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، فكان فريد دهره كما تشهد بذلك مؤلفاته القيمة المتنوعة، وفي مقدمتها وطليعتها تفسيره المسمى: جامع البيان في تفسير القرآن، هذا التفسير الجليل الذي اعتمده المفسرون بعده، واستفادوا مما كتبه وأورده في هذا التفسير الكبير الذي قال عنه الإمام السيوطي رحمه الله أجمع العلماء على أنه لم يؤلف في التفسير مثله.

وقد اعتنى علماء الإسلام بشخصية ابن جرير كعالم فذ وموسوعة علمية ودائرة معارف إسلامية، وبمؤلفاته الغزيرة الموسوعية، وبدراسة منهجه وأسلوبه في التفسير، فأشاروا إلى اعتماده على التفسير بالمأثور، وتجنب التفسير بالرأي، وإلى دقة الإسناد والأمانة في تسجيل أسماء الرواة، والإكثار من الأحاديث النبوية والاستشهاد بالشعر، إلى غير ذلك من صنيعه المعروف في تفسيره جامع البيان.

وارتكازا على مالابن جرير الطبري من ريادة وسبق في التفسير وعلوم القرآن، وما يمتاز به كتابه هذا من مميزات وخصائص لاتتوفر في غيره من كتب التفاسير.

وإسهاما في إبراز جانب من الجوانب العلمية الدقيقة في هذا الكتاب، رأى الأستاذ الباحث محمد المالكي أن يقوم ببحث موسع في موضوع: **دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره**، وأن يعده ويقدمه أطروحة لنيل دكتوره الدولة في الآداب، فجاءت دراسة قيمة مستوعبة لمباحث هامة في الموضوع، وجديرة بالطبع والنشر ليعم النفع بها كافة العلماء والباحثين والدارسين المتخصصين.

وانطلاقا من الرسالة العلمية لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ومن اهتمامها بمثل هذه الدراسات الإسلامية الجامعية.



يسعد هذه الوزارة أن تقوم بطبع هذا العمل العلمي الهام لتعميم الاستفادة منه، والانتفاع بما تضمنه واحتواه في فصوله وأبوابه ومباحثه العلمية القيمة.

وتسأل اللـــه عـــز وجل أن يجعلــه في سجـل الأعمال الصــالحة والمبرات الكريمة، والمآثـر الخالدة لمولانا أمير المؤمنين جلالـة الملك الحسن الثاني نصره الله، وأن يقـر عين جلالتـه بولي عهـده صاحب السمـو الملكي الأمير الجليل سيدي محمد، وصنوه صـاحب السمو الملكي الأمير الجليل مولاي رشيد، وأن يحفظه في كافة أسرته الملكية الشريفة.

إنه نعم المولى ونعم النصير.

وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية

الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـة :

تعـود علاقتي بـالإمام محمـد بن جـرير الطبري، وبتفسيره على وجـه الخصوص، إلى فترة زمنية طـويلة قمت خلالها بدراسة موضـوع الشواهد الشعريـة في هذا التفسير، وهي دراســة لغويـة وأدبية حـاولت الكشف عن جهود المفسريـن بصفة عـامة، والطبري بصفـة خاصـة في دراسة الشـاهد الشعري على مستوى علاقته بتفسير القرآن الكريم.

وفي غضون ذلك، كـانت تواجهني كثير من القضايا والمشكـلات العلمية والمنهجيـة التي هي على صلة قـوية بتفسير القـرآن الكريم ودراسـة النص بوجه عام، منهـا ما يتعلق بالبداية الحقيقية لظهـور منهج متكامل وشامل لدراسة النص في مجال الدراسات القرآنيـة، ومحاولة معرفة الأسس العامة لهذا المنهج، ومنها مـا يتعلق بمحاولة البحث عن العـلاقة المنهجية الـدقيقة التي يجب أن تقوم – أثناء ممارسة عملية التفسير ذاتها – بين علم التفسير وغيره من العلوم المساعـدة له باعتباره علما موسوعيا اجتمـع فيه ما تفرق في غيره من العلوم والمعارف لأنه «هو المقصود بنفسه، وسائر العلوم أدوات تعين عليه، أو تتعلق به، أو تتفرع عنـه» كما يقول ابن جزي الكلبي (مقدمة التسهيل لعلوم التنزيل).

وفي سياق ذلك، كنت أتساءل عن مـدى جهود المفسرين الرواد من أمثال ابن جـرير الطبري (ت 310هـ) في وضع قواعـد علمية مضبوطـة وخطوات منهجية عملية لاستخراج المعنى من النص القـرآني، باعتبار أن هذه المسألة كانت من مشاغلهم واهتماماتهم المنهجية الرئيسية.

وفي إطار ذلك كـانت تواجهني أيضـا مسألة المقـارنة بين جهـود هؤلاء المفسريــن، وبيــن أصحـاب الشروح اللغويـة والأدبيـة في محاولـة وضع



مقاييس محددة وواضحة لشرح النص بوجه عام، وهل هناك من تأثير أحد الجانبين في الآخر ؟ وما هي العلاقة بين المفاهيم والأدوات والمصطلحات التي استعملها المفسرون، وتلك التي استعملها الشراح في وصف النص ودراسته ؟.

ومما زاد لدي وعيا بأهمية هذه المشكلات وخطورتها مالمسته من إحساس قوي وواضح - من لدن المصنفين في علوم القرآن في فترات متلاحقة من تاريخ الدراسات القرآنية - بغياب وضع أصول وضوابط منهجية محددة لتفسير القرآن الكريم على نحو ما فعل الدارسون لعلوم الحديث (مثلا) وهو الإحساس الذي عبر عنه السيوطي (ت 911هـ) في الإتقان فقال : «إن مما أهمل المتقدمون تدوينه، التفسير الذي هو كمصطلح الحديث، فلم يدونه أحد لا في القديم ولا في الحديث» وهو نفس الشعور الذي كان ينطلق منه القدماء بصفة عامة في إطار تصنيفهم للعلوم واعتبارهم التفسير من العلوم التي لم تنضج ولم تحترق.

وفي ظل ما تعرفه مناهج الدراسات اللغوية والنقدية والأدبية في العصر الحديث، من تطور في الدراسة والوصف والتحليل، وفي ضوء الاهتمام المتزايد بمسألة النص أو ما يسمى بعلم النص، وما تعاني منه جهود القدماء في هذا المجال وغيره من غبن وإهمال، في ظل ذلك كله، تولد لدي شعور مزدوج يقضي بالعودة الواعية إلى التراث من جهة، ومحاولة ربط جهود القدماء العرب بجهود علماء الغرب من جهة أخرى، بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر لعوامل متعددة ومتداخلة أشرت إليها في مقدمة هذه الدراسة.

لهذه الأسباب والعوامل كلها، فقد قر عزمي على محاولة البحث عن صيغة نظرية وتطبيقية مبكرة لوضع منهج علمي موضوعي شامل



ومتكامل لدراسة النص القرآني، ودراسة النص بوجه عام «لأن قواعد التفسير تجري في كل كلام» كما يقول الشيخ عبد الحميد الفراهي.

ولقد وجدت في تفسير ابن جرير ما يحقق هذا الهدف، فعزمت على أن يكون موضوع رسالتي الثانية - بعد اتفاق مع الأستاذ المشرف على هذه الرسالة الدكتور عبد السلام الهراس، وبتوجيه من أستاذي المشرف على الرسالة الأولى الدكتور الشاهد البوشيخي - هو : «دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره» باعتبار ما كان للرجل من جهد في تقرير قواعد التفسير وأصوله، وباعتبار ما كان له من ريادة في تأصيل كثير من المفاهيم والمصطلحات التي أصبحت فيما بعد موضوعا ثابتا معروفا في علوم القرآن، وباعتبار ما كان له من فهم خاص، وتوجيه دقيق لمعاني آي القرآن الكريم، وبصربها، حتى لقد وصفه القدماء بأنه كان «بصيرا بالمعاني».

ولما لم أكن مسبوقا إلى هذا الموضوع، فقد اقتضت الضرورة المنهجية أن أمهد له بمدخل نظري عام، حاولت فيه معالجة مسألتين اثنتين :

أولاهما تتعلق بوضع إطار نظري للموضوع من خلال مقارنة سريعة وعامة بين جهود اللغويين والنحاة، والبلاغيين والنقاد، والمفسرين والأصوليين، في دراسة مسألة أو قضية المعنى باعتبار أن هؤلاء العلماء جميعا - على اختلاف بيئاتهم العلمية، وتباين اهتماماتهم ومناهجهم وأهدافهم - كانوا يهتمون بهذه القضية، لأنهم جميعا إنما كانوا ينطلقون من أصل معرفي ثابت وراسخ في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية هو خدمة القرآن الكريم، ودراسته وتحليله، وإن بدرجات مختلفة ومتفاوتة.

وفي هذا السياق بينت ما كان لعلماء الدراسات القرآنية - خصوصا في المجال اللغوي - من سبق وريادة في دراسة المعنى، وما كان لهم أيضا من تأثير في البيئات النقدية والبلاغية وغيرها.



وأشرت بعد ذلك إلى ما كان للمفسرين والأصوليين على وجه الخصوص من جهود علمية ومنهجية منظمة في دراستهم للمعنى، حيث أصبحوا لا يكتفون بالمعنى الذي تعطيه الدلالة اللغوية للنص القرآني وإنما يتجاوزون ذلك إلى توظيف كثير من المفاهيم الدينية والأصولية لمحاولة معرفة الأبعاد والمقاصد الدلالية العميقة لآيات القرآن الكريم.

وفي ختام الحديث عن هذه النقطة بينت الخصائص العامة التي تميز علماء اللغة والنحو، والبلاغة والنقد، والتفسير والأصول، في تصورهم لمسألة المعنى، وأشرت بعد ذلك كله إلى ما تتميز به جهودهم من أصالة وريادة في هذا الباب أغفلتها الدراسات الحديثة في الغرب إغفالا مقصودا في كثير من الأحيان.

وأما المسألة الثانية من هذا المدخل، فقد تطرقت فيها للحديث عما سميته بالرؤية والمنهج في تفسير الطبري، حيث حاولت البحث أولا عن عناصر ومكونات هذه الرؤية، سواء منها اللغوية أو الدينية أو المذهبية، وأي هذه العناصر يجب وضعه قبل غيره في الاعتبار، ثم حاولت البحث ثانيا عما كان لهذا المفهوم المتكامل للرؤية في تفسير الطبري من أثر في جانب المنهج، والخطوات والمراحل المنهجية العملية لهذا المنهج، والنظام العام الذي تخضع له البنية التفسيرية في تفسير الطبري، بكل أشكالها وأنماطها.

وأما الموضوع الرئيسي فقد قسمته إلى بابين اثنين :

الباب الأول، تحدثت فيه عن ضوابط فهم النص في تفسير الطبري، وفيه حاولت البحث عن الأسس النقلية واللغوية والأصولية التي يقوم عليها منهج الطبري في التفسير، وكيف أن هذه الأسس ترتد في أصلها إلى ما يمكن تسميته بمفهوم الحجة في تفسير الطبري، هذا المفهوم الذي يعتبر المفتاح الحقيقي لمعرفة الأساس النظري أو الخلفية المعرفية لمنهج الرجل في



التفسير، من حيث إنه يشترط في التفسير – كائنا ما كان نوعه – أن يكون قائما على أساس الحجة والدليل.

ومن واقع هذا التصور فإن مفهوم الحجة لا يتخذ صورة أو شكلا ثابتا معينا، فقد تكون الحجة نقلية إذا كانت تخضع لسلطة النصوص وقوتها المرجعية، وقد تكون لغوية إذا جاءت على ما يقتضيه الوجه الأشهر والأصح من كلام العرب، وقد تكون أصولية إذا كانت لا تنافي ولا تجافي أصول العقيدة، أو الأصول الشرعية المعتبرة عند أئمة العلماء في الفهم والاستنباط، لكن هذه الأشكال المتعددة التي لمفهوم الحجة ليست على درجة سواء في قوتها في التفسير. وتبعا لهذا التصور فقد قسمت الحديث في هذا الباب إلى ثلاثة فصول :

تناولت في الأول الحديث عما سميته بالضوابط النقلية، مبينا ما للنصوص النقلية أو ما في معناها من سلطة مرجعية في التفسير عند الطبري، وما هو النص المقبول والنص المردود عنده، وما هي العلاقة بين النص الشارح والنص المشروح وما هو منهج الطبري في توثيق النصوص، وما هي العلاقة بين علم القراءات والتفسير عند الطبري، وما دور ذلك كله في بيان معنى الآية القرآنية المفسرة على وجه مقبول وسليم ؟

وفي الفصل الثاني من هذا الباب تحدثت عن الضوابط اللغوية في تفسير الطبري، ودرجة حجية هذه الضوابط، والخلفيات المذهبية والعلمية التي جعلت الطبري يعتبر اللغة أساسا رئيسيا في التفسير، وفي سياق ذلك فصلت الحديث عن هذه الضوابط وأنها ترجع في جملتها إلى نظام الأصل والفرع، والثبات والتغير، والعلاقة بين مفهوم النص ومفهوم السياق.

وأما الفصل الثالث فقد أفردته للحديث عما أسميته بالضوابط الأصولية في تفسير الطبري، وأعني بها الدلالة المزدوجة التي يستعمل بها هذا المصطلح في تراثنا القديم وهي أصول العقيدة أولا أو أصول الدين، وأصول



الفقه ثانيا، وفي غضون ذلك بينت دور مفاهيم أصول الفقه في بيان المعنى عند الطبري مثل حديثه عن الخصوص والعموم، والظاهر والباطن، والأصل والقياس والإحكام والنسخ، وطبيعة العلاقة بين هذه المفاهيم وما تطرحه من إشكالات دقيقة في مجال تفسير القرآن الكريم.

وفي مجال أصول الدين بينت الأسس المذهبية التي بنى عليها الطبري تفسيره، وهي كلها تطابق ما عليه أهل السنة والجماعة في موقفهم من كثير من القضايا والمشكلات العقدية مثل مشكلة الإرادة الإنسانية، وقضية مرتكب الكبيرة، ورؤية الله تعالى يوم القيامة، وفي هذا السياق كشفت عن جوانب مهمة في شخصية الطبري في هذا الباب، ودفعت عنه بعض التهم والشبه التي ألحقت به، نتيجة أخطاء تاريخية، ومواقف وآراء مشبوهة.

وفي ختام هذا الباب أشرت إلى نتيجة مهمة وأساسية يستخلصها الدارس لتفسير الطبري، وهي طبيعة العلاقة المنهجية التي يجب أن تقوم بين ضوابط فهم النص بجميع أنواعها في خلال ممارسة عملية التفسير نفسها، من حيث إنها لا تتدافع أو تتناقض بشكل مطلق، وإنما يقوم بينها حد أدنى من التكامل والتعاضد، ومن أجل ذلك، فقد كان الطبري يستخدم المفاهيم النقلية واللغوية والأصولية استخداما منهجيا سليما لا يفضي إلى المعنى بشكل دوكماتي أعمى، وإنما يحاول التوفيق بين وجوه المعنى - تبعا لما تقوم عليه من أصول معينة - وبيان وجه الصواب في كل واحد منها باعتبار أن القرآن يحتوي على كثير من إمكانات الفهم والتفسير المتعددة والمتجددة.

وإذا كنت في الباب الأول بحثت قضية المعنى في تفسير الطبري في أبعادها النظرية العامة، وإطارها المرجعي الشامل، فإنني تدرجت في الباب الثاني إلى محاولة البحث بكيفية مفصلة وعملية في مشكلات المعنى في تفسير الطبري، أو جوانب اهتمامه بمسألة المعنى بوجه عام، من حيث إنه



لم يكن يبحث في هذه المشكلات بحثا مجردا مستقلا، وإنما كان يتناولها في إطار ما تطرحه الآية القرآنية المفسرة من إشكال في الفهم والتفسير.

وتبعا لذلك، فقد حاولت تقصي جوانب المعنى التي تحدث عنها الطبري في سياق التفسير فقسمت الباب الثاني إلى أربعة فصول.

تحدثت في الفصل الأول منها عن خصائص لغة الشرح والبيان في تفسير الطبري، وفي هذا السياق بينت ما كان للدارسين لعلوم القرآن والتفسير من وعي دقيق ومبكر بما يسمى اليوم بمشكلة اللغة الواصفة حيث إنهم يعبرون في كثير من المواقف والمناسبات عما يكون للجهل بالأساليب المستعملة في الشرح والبيان من أثر في تحريف المعنى، وفهمه فهما غير مقصود في كثير من الأحيان، وفي إطار ذلك بينت واقع لغة الشرح والتفسير كما ينظر إليها الطبري عند الآخرين، وما تتميز به من قوة وجزالة وتداخل بين الجمل والعبارات والتراكيب في تفسيره، مما يجعل القارئ إذا لم يكن من نوع القارئ الممتاز للنصوص يقع في كثير من الاضطراب في الفهم والتحليل.

ومن أجل الوقوف بشكل مباشر ومفصل على جهود الطبري في دراسة المعنى، فقد أفردت الفصل الثاني من هذا الباب (الباب الثاني) للحديث عن دراسته لمعاني الألفاظ المفردة وما كان له من اهتمام خاص بذلك، على خلاف ما هو عليه الأمر عنده في تناول المستويات اللغوية الأخرى كالصرف والنحو وما إليهما، وأشرت في هذا السياق إلى العوامل التاريخية واللغوية والثقافية التي جعلت ابن جرير يعنى في تفسيره بدراسة المعنى المعجمي ويفصل الحديث فيه بشكل لانجده عند غيره من المفسرين بل حتى عند المعجميين أنفسهم في بعض الأحيان، وبسبب من ذلك فقد فصلت الحديث عن خصائص الشرح المعجمي في تفسيره، كما تتجلى من خلال نصوصه في هذا التفسير أو في غيره من مؤلفاته الأخرى، وفي هذا المقام كنت أحاول



المقارنة بين شرحه للألفاظ المفردة، وبين شرح المفسرين وعلماء الغريب والمعجم لها، كل ذلك لأبين ريادة الرجل وأصالته في هذا الباب سواء على مستوى اللغة التي يستعملها في الشرح والبيان، أو على مستوى الاستعانة في شرحه للمادة المعجمية بالمعلومات التاريخية والاجتماعية والعلمية أحيانا، أو على مستوى استخدامه لكثير من المفاهيم الصرفية والنحوية في دراسة المعنى المعجمي مما يمكن القول معه إن ابن جرير لم يكن مفسرا فقط، وإنما كان إلى ذلك معجميا من الطراز الأول.

وفي ختام هذا الفصل تطرقت للحديث عن محاولات الطبري في نقد المعنى وإعادة النظر فيما ينقله من شروح معجمية سواء عن الصحابة والتابعين وأهل الأثر بصفة عامة، أو تلك التي ينقلها عن علماء الغريب والمعاني، وهو يحاول في كل ذلك الوصول إلى معنى الكلمة في ضوء ما يراه أحق بالصواب والسداد، وأشبه بمعنى الآية القرآنية المفسرة.

وفي الفصل الثالث من الباب الأول، حاولت الوقوف على موقف الطبري من قضايا المعجم ومشكلاته، مما كان يطرح – وما زال يطرح – جانبا كبيرا من الإشكال والتعقيد في دراسة المعنى، وفي هذا الإطار بينت موقفه من قضية تعدد الدلالة مثل الترادف، والاشتراك، والتضاد، وما كان له من فهم واضح ووعي قوي بهذه الظواهر الدلالية، كما أشرت إلى موقفه من تحول الدلالة وتمسكه بمبدأ ثبات المعنى، وإن كان لا يرفض القول بالمجاز في ضوء ما تقره قواعد الاستعمال العربي السليم.

وإذا كان الطبري قد عني عناية خاصة بشرح معاني الألفاظ المفردة، فإن تفسيره لا يخلو أيضا من جهود أصيلة ومنظمة في دراسة قضايا النحو والتركيب، والأسلوب بوجه عام، ومن أجل توضيح ذلك، فقد خصصت الفصل الرابع والأخير من هذه الرسالة لإعطاء نظرة عامة وسريعة عن دراسته لمعاني التراكيب، وبيان موقفه من بعض القضايا والمشكلات



التي تتعلق بالمعنى على وجه الخصوص، مثل تغليبه لجانب المعنى على جانب الإعراب، ومثل تمسكه بأصل الوضع التركيبي الذي يجب أن تكون عليه الجملة، وتحليله لدلالة بعض الأساليب في القرآن الكريم مثل الاستفهام والأمر والنهي، وبيان المعاني البلاغية المتعددة التي تفيدها داخل السياق العام للآيات القرآنية المفسرة.

وأما فيما يتعلق بالمنهج المعتمد في هذه الدراسة، فإنني توخيت فيه الاعتماد أولا على الوصف والتحليل لكثير من القضايا المتعلقة بالمعنى في تفسير الطبري، وكنت أحاول أن يكون ذلك من واقع النصوص التفسيرية في هذا التفسير، كما توخيت فيه الاعتماد على المقارنة بين آراء العلماء القدماء ومواقفهم من المشكلات الدلالية التي يطرحها القرآن الكريم بصفة خاصة، وبين ما وصل إليه الدرس اللغوي في الغرب في دراسة مشكلة المعنى، وما يجب أن يكون عليه الدارس من معرفة ضرورية بجهود العلماء العرب في هذا المجال، قبل محاولة التعرف على قضية المعنى ومكشلاتها في طبيعتها الحديثة والمعاصرة. ولقد كنت أجنح في بعض الأحيان إلى اعتماد المنهج التاريخي لمحاولة معرفة التطور الذي عرفته بعض الظواهر اللغوية مما تقتضي الضرورة المنهجية الحديث عنه، ولكن ما أريد التأكيد عليه بخصوص المنهج المعتمد في هذه الرسالة، هو توخي الانطلاق من نظرة شمولية عامة تحاول التعرف على المنهج العام للطبري في تفسيره، هذا المنهج الذي يقوم على طريقة المحدثين في التأليف والتصنيف. وهو ما يقضي بالانطلاق من النص أولا في أية محاولة لمعرفة معاني القرآن الكريم.

ولا أخفي أنه اعترضتني صعوبات علمية ومنهجية وتقنية في رحلتي الشاقة والعسيرة مع هذا الموضوع، وهي ترجع أساسا إلى طبيعة الموضوع نفسه من حيث إنه يعالج قضية كانت وما تزال موضع جدل ونقاش في القديم والحديث وهي قضية المعنى، وتزداد هذه القضية صعوبة وتعقيدا



عندما تتعلق بالقرآن الكريم، وترجع هذه الصعوبة أيضا إلى تشعب الموضوع واتساعه، وغزارة مادته وتناثرها في أجزاء متفرقة من تفسير الطبري وغيره من المصادر الأخرى، مما يجعل هذه المادة تستعصي على الضبط والتحديد. ومما زاد من صعوبة هذا الموضوع ما واجهته من فراغ يشبه أن يكون مطلقا في الدراسات الحديثة المؤلفة في هذا المجال، وهي - إن وجدت - فإنما تقف عند القضايا النظرية والسطحية، ولا تحاول اقتحام النصوص ومحاولة تحليل القضايا والظواهر في ضوء ما تعطيه هذه النصوص.

ولما لم يكن تفسير الطبري محققا على وجه تام، فقد اعتمدت طبعتين اثنتين، أولاهما بتحقيق الشيخ محمود شاكر (16 جزء)، وهي المشار إليها في الهوامش بحرف (ش)، والثانية طبعة الحلبي وهي - وإن كانت تامة - فإنها دون الأولى من حيث اعتماد أصول التحقيق وتقنياته، وهي المشار إليها في الهوامش بالحرف (ح).

وبعد، فإذا كان لأحد من فضل على هذه الرسالة فإن الفضل الأول يرجع إلى الأستاذ الفاضل الدكتور عبد السلام الهراس، الذي غمرني بعطفه، وشملني برعايته، وأمدني بكثير من النصح والتوجيه خلال قراءته لفصول هذا العمل وأجزائه، وتصويبه لكثير من الهنات والأخطاء فيه، وإلحاحه على إعادة النظر في كثير من المسائل المتعلقة بالتعبير اللغوي على وجه الخصوص، فإليه أسدي خالص الشكر والثناء على ما تجشم من عناء ومشقة في قراءة هذه الرسالة، وتتبع خطواتها من البداية حتى النهاية.

ولا أنسى في هذا المقام أن أجدد الشكر والتقدير للأستاذ الفاضل المحترم الدكتور الشاهد البوشيخي الذي كان أول من وجهني إلى التفكير في تناول هذا الموضوع، ومن أجل ذلك، فإن هذا البحث يعتبر في روحه وعمقه امتدادا حيا لتوجيهاته وآرائه. كما أشكر كل الذين ساعدوا من قريب أو بعيد على إنجاز هذا العمل، والله الموفق للرشاد، وهو حسبي ونعم الوكيل.



بسم الله الرحمن الرحيم

الموضوع :

دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره :
«جامع البيان عن تأويل آي القرآن»

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل عام لدراسة الموضوع

أ - مشكلة المعنى في التراث العربي بين : الأصوليين والمفسرين والبلاغيين والنقاد، واللغويين والنحاة :

لقد كانت قضية المعنى باعتبارها مفهوما أساسيا في اللغة من المشكلات المعقدة والجوهرية التي ظلت تشكل هاجسا يلح على وعي الدارسين القدامى في التراث العربي الإسلامي في كل مستوياته المعرفية، وخلال عصوره المتلاحقة، خصوصا في القرون الثلاثة الهجرية : الثالث والرابع والخامس مما جعل قضية المعنى أو ما يسميه بعض الدارسين «نظرية المعنى»(1) تحتل مكانا متميزا في أبحاث المناطقة والفلاسفة والأصوليين والمفسرين، وكذلك النقاد والبلاغيين واللغويين والنحاة على ما بين هؤلاء جميعا من اختلاف موضوعي أو منهجي يقضي باختلاف الأهداف والنتائج. ومن حيث إن القصد في هذا المدخل هو إلقاء نظرة سريعة وشاملة على قضية المعنى عند القدماء، ومن حيث إن الموضوع المنوي دراسته يعنى أساسا بدراسة المعنى كما هي عند المفسرين عامة، وعند الطبري في تفسيره على وجه الخصوص، فإننا سنقتصر في هذا المدخل على المجالات المعرفية التي هي على اتصال مباشر بالقرآن الكريم.

ويمكن القول باديَ ذي بدء إن الاهتمام بمسألة المعنى على النحو من الشمول الذي قدمنا يرجع إلى أصل معرفي ثابت في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية على امتداد عصورها، هو أن إنتاج المعرفة في هذه البيئة يقوم

---

1) نظرية المعنى في النقد العربي لمصطفى ناصف (مثلا).



أساسا على استثمار النص، ومحاولة توليد المعرفة واستمدادها منه، بمعنى أن أي نشاط معرفي لا يمكن أن يتم في غياب تام ومطلق لمواجهة النص ودراسته وتفسيره خصوصا حين يتعلق الأمر بالقرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف لما لهما من سلطة مرجعية قوية واتصال مباشر بقضايا الإنسان المسلم وشؤونه الحيوية في المجتمع، ولما لهما أيضا من تأثير فعال في وجدانه ووعيه وسلوكه في الحياة بصفة عامة. ومعلوم «أن النص الديني أكثر توجيها للواقع وتأثيرا في السلوك من النص الأدبي أو التاريخي، نظرا لإيمان الناس به كموجه للسلوك، ومصدر للقيم، كمعيار للعلم، وميزان للعمل».(2) بل لقد «تحول النص القرآني في الثقافة الإسلامية إلى أن يكون هو النص (المعيار)، النص الذي يمثل النظام اللغوي تمثيلا دقيقا».(3) فالقرآن الكريم – كما يقول أحد الباحثين المعاصرين – «يمثل شهادة حضارية لعلها كانت بنصها اللغوي الشرارة القادحة لكل العلوم اللغوية في الحضارة الإسلامية».(4)

هذا الأصل المعرفي الثابت هو ما جعل كثيرا من الباحثين يرى أن عطاء الفكري العربي وإبداعه إنما نشأ أساسا من خلال تعامله مع النص القرآني توثيقا وضبطا، وفهما وشرحا، واستنباطا وتأويلا، مما يسوغ لنا نعت الثقافة العربية الإسلامية في عمومها بأنها ثقافة النص، بل إن بعض الباحثين يذهب إلى وصف هذه الحضارة بأنها حضارة النص «بمعنى أنها حضارة انبنت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص فيه»(5) وهو نفسه ما جعل باحثا آخر يصنف الحضارة العربية

---

2) قراءة النص حسن حنفي مجلة البلاغة المقارنة – القاهرة – ع : 8. ص : 10 س : 88.

3) التأويل في كتاب سيبويه – نفس المرجع – ص : 87.

4) الشرط في القرآن على نهج اللسانيات الوصفية : عبد السلام المسدي، محمد الهادي الطرابلسي ص : 11.

5) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن لنصر حامد أبو زيد ص : 9.



ضمن ما أسماه بالحضارات المركزية،(6) باعتبار أن القرآن الكريم يشكل المحور الذي تلتقي حوله جميع الفعاليات الإنسانية في فضاء الثقافة العربية الإسلامية، ومن ثم كانت كل فرقة أو اتجاه عقدي أو مذهبي أو كلامي يحاول أن يبحث لنفسه عن المشروعية وأن يصحح(7) ذاته عبر عرضها على النص القرآني.

هذه الأهمية التي للنص في التراث، وللنص القرآني بالذات هو ما كون مبدأ عاما، وخلفية معرفية ثابتة، جعلا العلوم العربية كلها على اختلاف تنوعها وتشعبها تضع في اعتبارها الأول خدمة القرآن الكريم على ما بينها من تفاوت واختلاف في طريقة التناول والأداء، وفي عرض الظواهر وتحليلها، وفي استعمال الأدوات والمصطلحات وضبطها وتحديدها، على نحو ما نجده في المقدمات المنهجية التي كان يمهد بها العلماء لمصنفاتهم مشيرين إلى الأهداف الدينية التي يتوخونها من ذلك.

ومن واقع هذه الوظيفة الثابتة كانت قضية المعنى في المحل الأول من أبحاثهم واهتماماتهم، ومن واقع تلك الوظيفة أيضا أصبح علم التفسير – وهو الذي يجعل الدارس في علاقة مباشرة وشاملة مع النص القرآني – من أقرب العلوم إلى قضية المعنى ومشكلاتها، وأصبح يقع من العلوم اللغوية والبلاغية والشرعية موقع الأصل من الفرع.

ورغم ما قيل من التشكيك في إعطاء صفة العلم له، لأنه من العلوم التي ليس لها أصل، أو التي ليس لها إسناد(8) أو لأنه من العلوم التي لم تنضج(9) ولم تحترق، فإن علاقته بالعلوم الأخرى لا تعدو أن تكون أدوات علمية أو منهجية تساعد بشكل أو بآخر على فهمه ودراسته لأنه : «هو

6) التراث والتجديد لحسن حنفي ص : 13.

7) مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تسهير ص : 3.

8) مجموع فتاوى ابن تيمية 13 / 346.

9) الأشباه والنظائر للسيوطي : ص : 5.



المقصود بنفسه، وسائر هـذه الفنون أدوات تعـيـن علـيـه، أو تتعلـق به، أو تتفرع عنه»(10) بل اعتبره الإمام الغزالي – في علاقتـه بعلوم أخرى، كعلم اللغة والقراءات مثـلا – «عزيزا بالنسبة إلى تلك العلـوم فإنه لا يراد لها، بل تلك العلوم تراد للتفسير»،(11) وعده السيوطي «فرض كفايـة لذاته لأنه من العلم الذي لا يتوقف غيره عليه»،(12) وهو نفسه ما جعل ابن عطية الأندلسي يقول : «إن كتاب الله تعالى لا يفسر إلا بتصريف جميع العلوم فيه».(13)

وهـذه المركزيـة أو المحوريـة التي كـانت لعلم التفسير في وعي العلماء المسلمين، جعلت منـه علما مـوسـوعيا بما تحملـه هـذه الكلمـة من معنى، فأصبح ميدان التقاء لعديد «من أنواع الخطاب المتعلقة بالمعنى، فهو نوع من الخطاب الشامل الذي يحتوي داخله مختلف أشكال التفكير اللغوي»،(14) فلا يكاد الباحث يجد علما من العلوم الإسـلامية إلا وفي التفسير طرف منه غير يسير، لكن هـذه الموسـوعيـة أو الشمـوليـة لا تسير على غير نظـام، وإنما تخضع لوضوح منهجي جعل «النص التفسيري في الثقافة العربية موسوعة حافظـة لجميع أنواع المعارف، ولكن هـذه الموسوعة لها بنية خـاصة تنتظم تنظيما توليديا»(15) ومن ثم كان في التفسير سعة(16) لا يمكن تقريرها، كما يقول صـاحب الفوز الكبير في أصـول التفسير. وإذا كان علماء الـدراسات القـرآنية والمصنفـون في علوم القـرآن بصفة خـاصـة قد تعـرضوا للعلـوم

10) التسهيل في علوم التنزيل، لابن جزي الكلبي ص : 6.

11) جواهر القرآن : للغزالي ص : 20.

12) إتمام الدراية لقراء النقاية : للسيوطي ص : 3.

13) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز : 5.

14) Reflexions sur la théorie de la signification dans la pensée lingistiquearabe. p. 57 . لـ : أحمد متوكل.

15) توالد النصوص وإشباع الدلالة تطبيقا على تفسير القرآن لسيزا قاسم دراز مجلة البلاغة المقارنة عـدد : 8 س : 1988 ص : 38.

16) الفوز الكبير في أصول التفسير للدهلوي ص : 34.



والأدوات التي يحتاج إليها المفسر وأشبعوا القول في ذلك، فإن المفسرين أنفسهم كانوا على وعي بطبيعة الصلة المنهجية التي يجب أن تقوم بين تفسير القرآن والعلوم المساعدة على تفسيره، ونبهوا خلال ممارسة العملية التفسيرية على وجوب التوظيف المنهجي السليم لهذه العلوم، وعابوا على الذين أفرطوا في توظيف جانب معين على حساب التفسير، لأن المفسر لا يدرس هذه العلوم لذاتها، ولا يبحث في قضاياها ومشكلاتها بحثا مجردا، وإنما يعالجها من خلال صلتها المباشرة بعملية التفسير. ولقد كان الإمام الطبري على وعي حاد بهذا الأصل المنهجي فكان يكتفي في سياق تفسيره للآيات القرآنية بالإحالة على موضع هذه القضايا في مؤلفاته الأخرى، كما سنوضح ذلك فيما بعد.

ولقد ميز أبو حيان الأندلسي في تفسيره تمييزا واضحا بين ما هو من قبيل المادة العلمية المقبولة في تفسير القرآن الكريم، وبين تلك التي لا تتعلق أصلا بموضوع الآية المفسرة عائبا على بعض المفسرين الذين يلجأون إلى مثل هذا الأسلوب فقال : «وكثيرا ما يشحن المفسرون تفاسيرهم من ذلك الإعراب بعلل النحو ودلائل أصول الفقه، ودلائل أصول الدين، وكل هذا مقرر في تآليف هذه العلوم، وإنما يؤخذ ذلك مسلما من علم التفسير دون استدلال عليه». (17)

وإن كان أبو حيان نفسه لم يسلم من هذا الذي عابه على غيره، لأنه : «سلك سبيل المفسرين في الجمع بين التفسير والإعراب فتفرق فيه المقصود». (18)

ومهما يكن من أمر فإن التنبه لهذه القضايا المنهجية من لدن المفسرين يطرح مشكلة العلاقة بين علم التفسير وغيره من العلوم الأخرى المساعدة

---

17) البحر المحيط : 1 / 5.

18) كشف الظنون 1 / 122.



له، وفي ضوء تلك المشكلة ألح العلماء جميعهم على وجوب الوقوف عما يخدم التفسير بالقدر المنهجي المطلوب والابتعاد عما لا فائدة منه، ومن هنا تقررت قاعدة عامة في التفسير كما يؤكد ذلك أبو حيان نفسه حيث يقول : «وهكذا جرت عادتنا أن كل قاعدة في علم من العلوم، يرجع في تقريرها إلى ذلك العلم، ولا نطول بذلك في علم التفسير».(19) ومن هنا جاء التفريق عندهم بين ما هو داخل في ثقافة المفسر، ومعلوماته العامة، وما هو داخل في عملية التفسير ذاتها. يقول السيوطي : قال العلماء : «يجب على المفسرِّ أن يتحرى في التفسير مطابقة المفسر، وأن يتحرز في ذلك من نقص عما يحتاج إليه في إيضاح المعنى، أو زيادة لا تليق بالغرض، ومن كون المفسر، فيه زيغ عن المعنى وعدول عن طريقه».(20) ويقول الإمام الشاطبي : «علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب، فإذا كان المراد معلوما، فالزيادة على ذلك تكلف».(21) بل إن هذا التقليد المنهجي امتد إلى جميع العلوم، فقد نقل أبو حيان الأندلسي عن أحد شيوخه قوله : «متى رأيت الرجل ينتقل من فن إلى فن في البحث والتصنيف فاعلم أن ذلك إما لقصور علمه بذلك الفن، أو لتخليط ذهنه، حيث يظن أن المتغايرات متماثلات».(22) وهو نفسه ما نص عليه السيوطي حيث يرى أنه «يجب أن تحمل كل صناعة على القوانين المتعارفة بين أهلها، لأن إدخال صناعة في أخرى، إما يكون بجهل المتكلم، أو لقصد المغالطة والاستراحة بالانتقال من صناعة إلى أخرى عند ضيق الكلام عليهم».(23) وهذه الأقوال والنصوص تقودنا إلى البحث عن نظام وطبيعة العلاقة بين العلوم في التراث العربي الإسلامي

---

19) تفسير البحر المحيط 1 / 341.

20) الإتقان 4 / 193.

21) الموافقات 1 / 153.

22) البحر المحيط 1 / 341.

23) صون المنطق والكلام للسيوطي ص : 201.

والمنهج الذي يجب اعتماده في استفادة بعضها من بعض، مما يمكن معه القول : إن القدماء كانوا ينطلقون من رؤية منهجية واضحة في نظرتهم للعلاقة بين العلوم المختلفة من جهة، وبين هذه العلوم وعلم التفسير – على وجه الخصوص – من جهة أخرى، وهي علاقة جزئية وليست كلية، كما أن النصوص والأقوال المتقدمة تجعلنا نجزم بأنهم كانوا يشترطون في الخطاب التفسيري أن يكون على قدر كبير من الانسجام والوضوح، مما يجعل هذا الخطاب بعيدا عن التفكك والاضطراب والغموض أو التشويش خصوصا إذا علمنا ما لعلم التفسير من خطورة في وعي العلماء المسلمين في القديم والحديث.

هذه الدوافع والأسباب العلمية والمنهجية مجتمعة جعلت قضية المعنى تحتل في الدراسات القرآنية اهتماما كبيرا في كل أشكال هذه الدراسات ومستوياتها وتطوراتها، فقد ظهر مصطلح «المعاني» (بصيغة الجمع) – أول ما ظهر – لدى من عرفوا في اصطلاح الدراسات القرآنية – منذ القرن الثاني الهجري وما بعده – بأصحاب «المعاني» حيث قامت حركة علمية جادة ومنظمة – استجابة لعوامل موضوعية تاريخية معينة – تحاول معالجة المشكلات الدلالية التي يطرحها القرآن الكريم سواء على مستوى المعجم أو الصرف أو التركيب أو النحو أو غيرها، وأصبح مصطلح «المعاني» يغطي حيزا دلاليا واسعا وشاملا يجمع ما عرف بالغريب والمشكل والمجاز والإعراب، وهي كلها مباحث كانت تجعل النص القرآني الموضوع الأساسي والأول لبحثها، وإن كانت اهتمت بالحديث النبوي الشريف والشعر العربي وكلام العرب بصفة عامة، مما جعلها نواة لأبحاث دلالية لاحقة أكثر خصوبة وعمقا، بل أصبح هؤلاء (أصحاب المعاني) هم المرجع الذي يلجأ إليه الدارسون في حل ما يعترضهم من مشكلات تتعلق بالمعنى. يقول الشيخ أبو عمرو بن الصلاح : «وحيث رأيت في كتب التفسير، قال أهل



المعاني، فـالمقصود به مصنفو الكتب في معـاني القرآن كالزجـاج ومن قبله، وفي بعض كلام الواحـدي : أكثر أهل المعاني الفراء والـزجاج وابن الأنباري قالوا : كـذا». (24)

وإذا رجعنا إلى كتاب الفهـرست لابن النديم (ت 377هـ) وهو من أوائل المصادر التي أرخت لنشأة العلـوم الإسلامية، فإننـا نجده يذكـر المصنفات الكثيرة المؤلفة في موضوع (المعاني)(25) وهو ما يشعر بـدلالة هذا المصطلح على تفسير آيـات قرآنيـة معينـة تطـرح أكثـر من غيـرها من الآيـات إشكالا أو غمـوضا دلاليـا، مما يجعلنـا نذهب إلى أن هـذه المؤلفات كـانت تشكـل الريـادة الحقيقية، والنـواة الأساسيـة في الاهتمام بـالمعنى ومشكلاتـه إلى درجة يمكن معهـا القـول مع أحـد الباحثيـن «إن كتـب المعاني هي الصورة الأولى لكتب التفسـير»، (26) ولقد انتقـل مصطلح المعاني من بيئـة الـدراسات القرآنية واللغـوية إلى موضـوع الشعـر والأدب كما هو الشأن بـالنسبة لابن قتيبـة (276هـ) في «المعـاني الكبـير» وابن دريـد (ت 321هـ) في كتـابه «معـاني الشعـر»، وأبي هلال العسـكري (ت 395هـ) في ديـوان المعـاني.

وفي هـذه الكتب تفسر الألفاظ التي تستغلق على القـارئ، حين يواجههـا للمرة الأولى، أو يشق عليه معـرفة معناها في نص معين على الـرغم من إلفه بها في غـيره». (27)

ولعل امتـداد الاهتمام بالمعاني مـن مجال التفسـير إلى مجال الأدب يدل على «ما كان لمنهج المفسرين من تأثير عظيم على دراسة الشعر العربي». (28)

---

24) البرهان في علوم القرآن 1 / 291.
25) الفهرست ص : 57.
26) المعجم العربي نشأته وتطوره للدكتور حسين نصار ص : 5.
27) المعجم العربي لحسين نصار (سلسلة المسوسوعة الصغيرة) ع : 80 ص : 16.
28) مفهوم الشعر عند العرب للدكتور عبد القادر القط ترجمة الدكتور عبد الحميد القط ص : 179،



ولعل هذا التأثير يدل على التداخل القائم في التراث العربي الإسلامي بين مجال الدراسات القرآنية من جهة، ومجال الدراسات الأدبية والنقدية والبلاغية من جهة أخرى، مما يستوجب اليوم «ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية، بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر نتيجة لعوامل كثيرة أدت إلى الفصل بين محتوى التراث وبين مناهج الدرس العلمي»(29) خصوصا إذا علمنا «أن تراثنا النقدي ضئيل في كمه، ضعيف في كيفه، إذا قيس بألوان أخرى من التراث المتصل بفن القول كالنحو، أو بالدراسات الدينية كالفقه والتفسير».(30) ولعل العلاقة بين علم التفسير وغيره من العلوم على النحو الذي قدمنا، تستدعي القيام بعملية منهجية معاكسة تحاول القيام باستخراج الآراء اللغوية والنقدية والأدبية والبلاغية وتجريدها من كتب التفسير والدراسات القرآنية القديمة بوجه عام، لنعلم أية مشاركة حقيقية كانت للمفسرين في مجال العلوم الأخرى، وهو ما يؤكد الفكرة التي سبق الإلحاح عليها وهي الطابع الموسوعي لعلم التفسير.

على أنه يجب الإشارة بخصوص ما تحدثنا عنه من كتب المعاني والغريب والإعراب والمجاز والمشكل إلى أنها كانت تقف في جملتها عند مستوى معين من المعنى في النص القرآني، وهو مستوى الدلالة اللغوية التي تعطيها ألفاظ النص القرآني وتراكيبه، ولم تتعرض لأصناف الدلالات الأخرى المتعددة التي تحملها آي القرآن الكريم، وبتعبير آخر، فإن اهتمامها ظل منصبا على ما يمكن الاصطلاح عليه بالمعاني الإعرابية النحوية على الخصوص، وهذه كانت مرحلة تأسيسية بالقياس إلى المراحل التي أعقبتها حيث ظهرت اهتمامات منهجية جديدة تتخذ في التفسير وفي غيره من العلوم مواضيع وأبعادا دلالية أكثر عمقا وأشد تعقيدا، مثل قضايا المشترك اللفظي،

---

29) مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد : ص : 18.

30) النقد العربي القديم والمنهجية للدكتور عبد القادر القط مجلة فصول ع : 3 س : 1981 ص : 13.



ونقل أو تحول المعنى، وقضية تعدد الدلالة (الأشباه والنظائر في القرآن الكريم) والمحكم والمتشابه، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمفسر، وما إليها من المباحث الدلالية التي تلتقي حولها كثير من العلوم والمعارف، مما يجعل الفصل بينها يبدو على جانب من الصعوبة والتعقيد.

وفي كل حال، وانطلاقا مما سبق يمكن التمييز في الدراسات القرآنية القديمة، أو ما كان يصطلح عليه «بعلوم القرآن» بين مجموعتين من القواعد التفسيرية، تولدت عن المراحل المتعاقبة التي تحدثنا عنها سابقا وهي :

أ - مجموعة من القواعد التفسيرية اللغوية المحضة وهي التي تتعلق بدراسة النص القرآني في مستواه الصوتي أو المعجمي أو التركيبي أو الدلالي، وهي مرحلة ضرورية وأساسية لما بعدها من المراحل.

ب - مجموعة من القواعد التفسيرية التي لا تقف عند المعاني اللغوية المباشرة التي يعطيها النص القرآني بدلالته اللغوية وإنما تحاول النفاذ إلى مقاصده الدينية وأبعاده الشرعية باعتباره رسالة موجهة للإصلاح والتشريع.

ولقد كان المصنفون في علوم القرآن يشتكون من غياب الصفة العلمية لعلم التفسير، وكانوا ينطلقون في مؤلفاتهم من واقع الإحساس بعدم وجود قواعد علمية مضبوطة يستعان بها في تفسير القرآن الكريم كما هو الشأن بالنسبة لعلم الحديث (مثلا)، ولقد عبر عن ذلك الزركشي فقال في مقدمة كتابه البرهان :

«ومما فات المتقدمين، وضع كتاب يشتمل على أنواع علومه، كما وضع الناس ذلك بالنسبة لعلم الحديث»،(31) وهو نفس الإحساس الذي عبر عنه السيوطي فقال : «إن مما أهمل المتقدمون تدوينه، علم التفسير الذي هو كمصطلح الحديث، فلم يدونه أحد لا في القديم ولا في الحديث».(32)

31) البرهان في علوم القرآن للزركشي ص : 1.

32) الإتقان 1 / 6.



وإذا كان أمر التفسير على ما تقدم، فإن علينا الآن أن نبحث عن محاولات المفسرين أنفسهم، خصوصا الأوائل منهم، لوضع قوانين وضوابط لتوليد المعنى من النص القرآني، حيث إن أعمالهم التفسيرية الغزيرة، فضلا عن مقدمات مصنفاتهم، تعد ميدانا بكرا على مستوى التطبيق للبحث عن المعنى وطرق كشفه، لأنهم كانوا في مواجهة مباشرة، وفي معاناة شاقة وعسيرة أمام عملية تفسير القرآن الكريم، مما يجعلنا نذهب إلى القول إن معالجتهم للمعنى ظهرت على مستوى التطبيق قبل أن تظهر على مستوى التنظير فيما عرف بعد في قرون لاحقة باسم «علوم القرآن»، هذه العلوم التي لم تستثمر جهود المفسرين السابقين - ومنهم الطبري - استثمارا واسعا وكافيا.

ولعل هذا ما يعطي هذا البحث الذي ننوي القيام به مشروعيته وقيمته العلمية، حيث يحاول البحث عن صيغة مبكرة لوجود أصول وضوابط وضعها المفسرون القدامى أنفسهم، لفهم النص القرآني والكشف عن مستويات المعنى فيه. ولعل هذا البحث يكون أكثر قيمة ومشروعية عندما يتعلق بواحد من رجالات التفسير في القرن الثالث الهجري هو الإمام محمد ابن جرير الطبري (310هـ) حيث نجده في موسوعته التفسيرية القيمة يضع أصولا عامة ويقرر مبادئ شاملة لتفسير القرآن الكريم، وبيان استخراج المعنى منه.

وإذا كانت الأبحاث الدائرة حول المعنى تخضع في تطورها «للتحاور بين المنطق وعلوم المناظرة وأصول الفقه والتفسير والنقد الأدبي والبيان، أو بوجه حصري إذا اعتبرنا أن الأبحاث الدائرة حول هذا الموضوع في علوم المناظرة والأصول والتفسير والنقد، تعود إما إلى حقل المنطق، أو إلى حقل البيان، كان تطور علم الدلالة عائدا إلى تزاوج هاتين الرؤيتين.(33)

---

33) علم الدلالة عند العرب لعادل فاخوري ص : 5 - 6.



إذا كان الأمر على ما تقدم، فإننا سنحاول المقارنة بين دراسة المفسرين للمعنى وغيرهم من البيانيين داخل الدائرة البيانية، وليس الدائرة المنطقية، لأنها لم تقترب في أبحاثها من دراسة النص القرآني، ولعل هذه المقارنة يمكن أن توسع أفق النظرة إلى هذه القضية الشائكة المعقدة التي شغلت التفكير اللغوي القديم في كل مجالاته. وأمام هذه المقارنة فإن هناك كثيرا من التساؤلات المنهجية التي تطرح نفسها على الباحث بحدة وقوة : وهي الحديث عن العلاقة بين اللفظ والمعنى، وضوابط الكشف عن آليات هذه العلاقة ومستوياتها.

ومثل الحديث عما أصبح يعرف اليوم في مجال الدراسات اللغوية واللسانية بتداخل النصوص وتفاعلها أي دخول النص في علاقة حوارية مع نصوص أخرى، وما دور المفسرين بالقياس إلى غيرهم من البيانيين في محاولة صياغة نموذج ثابت لمفهوم النص باعتباره في المصطلح اللساني الحديث، «مجموعات دلالية أعلى من تركيب الجملة»، وإلى أي حد كانوا على وعي بالعلاقات الحوارية الداخلية والخارجية، بين الآيات والسور القرآنية، بل بين القرآن الكريم وغيره من الكتب السماوية الأخرى ؟.

ومثل الحديث أيضا عما يعرف بمستويات المعنى في النص وتدرجها من المعنى الحرفي إلى المعنى المقامي أو التداولي بصفة عامة، وأي هذه المستويات يجب الانتقال منه إلى الآخر ؟ وأيها يجب وضعه أكثر من غيره في الاعتبار ؟ وما هي أسس العلاقة بين فهم السامع وقصد المتكلم ؟ وغير ذلك كثير.

وفي ضوء التساؤلات المنهجية السابقة يمكن القول بادئ ذي بدء إن المفسرين والأصوليين كذلك تميزوا عن غيرهم من البيانيين (النحاة واللغويين والنقاد والبلاغيين) بصفة عامة بالنظر إلى النص القرآني نظرة كلية متماسكة من جهة، ومقدسة سامية من جهة أخرى. لقد كان هدفهم الأول «هو إدراك



الرسالة الإلهية التي يحملها القرآن الكريم، وليس دراسة البنية النصية للقرآن الكريم في ذاتها ولذاتها»(34) كما هو الشأن بالنسبة للنحاة واللغويين (مثلا) الذين كانوا يعودون إلى القرآن الكريم بالدرجة الأولى قصد الاستشهاد، ومتنهم اللغوي كان هو الشعر في المقام الأول، أما الأصوليون والمفسرون «فهم يعتبرون على العكس من ذلك أول من درس القرآن الكريم بصورة منتظمة، ويمكن أن نعلل ذلك ولو جزئيا بأن النحاة والبلاغيين خاصة، قد اشتغلوا بالخطاب الجملي»،(35) وبذلك ذهب بعض الدارسين المحدثين إلى أن علم التفسير يمثل «أول مجهود منظم قام به العلماء المسلمون لفهم القرآن الكريم وإقامة علاقات الاتساق المطلوبة بين أجزائه»،(36) لأن هدفهم الأول لم يكن دائما الوقوف عند المستوى الخاص بالمفهوم العربي في النص القرآني، أي ما يفهم منه باعتباره نصا عربي اللسان، وإنما تجاوزوه في كثير من الأحيان إلى المستوى الخاص بالمراد الإلهي بمعنى «مجموع الدلالات الموجهة إلى الإنسان باعتباره خلقا إليها خاضعا له بصورة مطلقة».(37) ويمكن أن نوضح ذلك على وجه أكثر عندما نقف على الفرق (مثلا) بين عمل الأصولي من جهة، والنحوي أو اللغوي من جهة أخرى، «إن الأصولي يريد وضع قواعد يرسم بها منهجا لاستنباط الأحكام من تلك النصوص يسير على هداه المجتهد، فلا يعني الأصولي بالمعنى اللغوي الواضح الذي يستفاد من النص فحسب، كما يفعل اللغوي والنحوي، لأن هذا هو المعنى الأول، وهذا المعنى الأول الواضح قد لا يكون مراد الشارع، لأن الشريعة ليست مجرد ألفاظ لغوية، وإنما هي

---

34) Reflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe. p : 115.
لـ : أحمد متوكل.

35) نفسه :

36) حول بعض إشكاليات النص القرآني مجلة مواقف عدد : 59 – 60 ص : 63. سنة : 1190.

37) Reflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe. p : 116.
لـ : أحمد متوكل.



دلالات ومفاهيم تمثل إرادة المشرع في كل نص، كما تمثل مقصده من تشريعه، وهو ما يسمى بحكمة التشريع».(38)

ومعنى هذا أن المعاني النحوية المتعلقة بالإعراب هي : «معان مطلقة، فلا تكون جزئية بمعنى أن الإعراب في المرحلة الأولى يحدد المعاني التي يؤديها التركيب، بعيدا عن أي غرض جزئي، فلا تفهم منه معنى فقهيا، أو معنى أصوليا أو معنى كلاميا إلا إذا طبقت مبادئ كل علم على معنى الإعراب العام الذي يسمى عند اللغويين بالمعنى المطلق».(39)

ولقد عبر صاحب الطراز عن هذه الفكرة خير تعبير فقال : (...فالنظر في علم الإعراب إنما هو نظر في حصول مطلق المعنى وكيفية اقتباسه من اللفظ المركب، فلابد من الإحاطة بصحة التركيب ليأمن الغلط في تأدية المعاني وتحصيلها ويحصل به الوقوف على أسرار لطيفة».(40)

وهذا ما عناه الإمام ابن تيمية حين عاب الذين أفرطوا في تفسير القرآن الكريم : «بمجرد اللفظ وما يجوز أن يريد به عندهم العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم [أي ما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز]، وسياق الكلام».(41)

وفي هذه الأقوال والنصوص رد صريح على بعض الآراء والنظريات الحديثة الفجة التي عنيت أساسا بدعوتها إلى دراسة النص القرآني دراسة

---

38) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي للدكتور فتحي الدريني ص : 40 – 41.

39) عوامل استخراج المعنى في نماذج من كتب التفسير : (إعراب القرآن للنحاس، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا لعبد الرحيم بودلال تحت إشراف الدكتور أحمد العلوي – السنة الجامعية : 1990 – 1991 – الرباط ص : 26.

40) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز 1 / 182.

41) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية : 81.



لغويـة مجردة عن الاعتبارات الـدينية أي «دون أن يقـوم ذلك على شيء من الإيمان بصفة دينية للكتاب». (42)

ومهما تكن الاعتبـارات التي تقوم عليهـا مثل هذه الـدعوة فإن تجريـد القرآن الكـريم من دلالته الدينيـة – بدءا وختامـا – يعطل كثيرا من عناصر القوة والفعالية، والاستمـرار والتجدد فيه لأنه «وإن كان رسالـة لسانية في حد ذاته، ولكنه أيضا رسالة عقائدية»(43) فهو «لم يكن نصـا بيئيا إلا من حيث الظواهر اللغـوية والخصائص التركيبية باعتباره نـزل بلغة عربية لها أسلوبها الخاص وطريقة بنائها»(44) كما أن إنتاج الـدلالة فيه مـرتبط أشد الارتبـاط بنوعيـة القارئ وهـويته «وهل يجد غير المسلم وغير العـربي في نفسه مـا يجده العربي المسلم من فهم وانفعـال وارتباط بـالقرآن والحديث عند قراءتهما مثـلا، فلا شك أن المعنى دون ملاحظة هـذه الارتباطات التي يتضح بها المقام، ناقص كل النقص». (45)

ولقد كان المفسرون القـدامى على وعي قوي بهذه الحقيقة، أي بضرورة قيام العـلاقة بين الـدلالة اللغـوية والدلالـة الدينيـة أو العقائديـة في القرآن الكريم، وأن الأولى لاتعدو أن تكون وسيلة إلى الثانية وإن كانت هذه أساسا تتولـد من سابقتها، يقـول الطبري في كتابه «تهذيب الآثـار» محددا المفهوم الحقيقي للإيمان : «. . . إذ كان الإيمان عندنا معرفة وقولا وعملا، فالعارف المقـر، المخـالف عمـلا، مـا هـو مقـر بـه قـولا، غير مستحق اسم الإيمان بالإطلاق، إذ لم يأت بالمعاني التي يستـوجب بها ذلك، ولكنه قد أتى بمعان يستحق التسمية به موصولا في كلام العرب، ونسميه بالذي تسميه العرب في كلامهـا، ونمنعه الآخـر الذي تمنعه دلالـة كتاب اللـه وآثار رسـول الله

42) مقال بدائرة المعارف الإسلامية مادة تفسير (المجلد : 5) لأمين الخولي ص 366.

43) التفكير اللساني في الحضارة العربية : للدكتور عبد السلام المسدي ص : 13.

44) دراسات في القرآن : للسيد أحمد خليل ص : 14.

45) اللغة العربية معناها ومبناها للدكتور تمام حسان ص : 42.



وفطرة العقل»(46)، وهـو نفسـه ما نـص عليه السيـوطي في بـاب الألفـاظ الإسلاميـة فيما ينقله عن ابن فـارس عندمـا بين «أن الشريعة زادت شرائط وأوصافا بها سمي المومن بالإطلاق مومنا».(47) ومعنى هذا أننا لكي نصل إلى المعنى الحقيقي في القـرآن الكـريم لابـد من وضع المعنى الـديني في الحسبان، لأن الـدلالة اللغوية غير كـافية، وهذا ما تـوصل إليه علم المعنى الحديث من الإشكالات المتصلة باللغـة كأداة تعبيرية في توصيل المعنى «لقد أبرز علم المعنى المعاصر الإشكالات الكـامنة في اللغة كنظام يحاول توصيل تصوراتنا وما نقصد من معنى، وأبرز مظـاهر عجز اللغة ونزوعها الأصيل للإبهام والالتباس، فاللغة على أحسن الفروض تعطي طرفا يسيرا من المعنى إنها لا تستطيع إعطاء المعنى كله».(48) وعلى هذا الأساس فإن القرآن الكريم «خـالق لمعنـاه، وليس انعكـاسـا للعقل العـربي أو الظـروف التـاريخيـة المحدودة».(49) وقد نص الطبري في سيـاق عرضـه لنظريتـه التفسيرية على عدم كفـاية الـدلالة اللغويـة في تحديد المعنى فقـال : «... فالـذي يعلمه ذو اللسـان - الذي بلسـانه نزل القرآن - من تأويل القـرآن هو ما وصفت من معرفـة أعيان المسميات بأسمائهـا اللازمة غير المشترك فيها، والموصـوفات بصفاتها الخاصة، دون الواجب من أحكـامها وصفاتها وهيآتها التي خص الله بعلمها نبيـه ﷺ فلا يدرك علمه إلا ببيـانه دون ما استأثـر الله بعلمه دون خلقه»،(50) ويمكن القـول أيضـا في سيـاق المقـارنـة بين الأصـوليين والمفسرين من جهة، واللغويين والنحاة من جهة أخرى، في دراستهم للمعنى، إن الأصـوليين والمفسرين - كما قـدمنا - اهتمـوا بما يسمى اليـوم بنحـو

---

46) تهذيب الآثار مسند ابن عباس 2 / 651.

47) المزهر 1 / 295.

48) حول بعض إشكاليات النص القرآني مجلة مواقف - ع : 59 - 60 س : 1990. ص : 66.

49) نظرية المعنى في النقد العربي ص : 183.

50) تفسير الطبري 1 / 75 ش.



الخطاب أو لسانيات الخطاب، على حين تميز غيرهم من البيانيين خصوصا اللغويين والنحاة - بما يسمى بنحو الجملة على تفاوت بينهم في التأتي والتطبيق، ذلك أن قمة الدراسات النحوية كان هو الجملة، إذ لم ينظر النحاة إلى النص القرآني في كليته وشموله «إن النحو يبدأ بالمفردات وينتهي إلى الجملة الواحدة»،(51) ولذلك لم يكن النحاة ينظرون إلى القرآن باعتباره «النص الشمولي الكلي الموحد المتجانس للكتاب الحكيم، لأن النحاة لو فهموا باللفظ هذا المعنى لما كان لأحد منهم أن يجادل بآية واحدة من أفصح نص بالعربية ولا أن يخضع هذا النص لأقيسة اخترعها النحاة، وجردوها تجريدا، وإنما نقصد بالقرآن عددا من القراءات التي بين إحداها والأخرى خلاف في صوت أو لفظ أو تركيب نحوي لآية من آيات القرآن».(52)

وإذا كانت الاتجاهات الفقهية والنحوية واللغوية والبلاغية والأصولية في التفسير تهدف جميعا إلى الوصول إلى معنى النص القرآني لأن الكل يقصد تفهيم(53) المعنى - كما يقول صاحب الفوز الكبير في أصول التفسير - فإنه يمكن القول بلا تردد أو تحفظ، إن الأصوليين حاولوا أكثر من غيرهم بناء نظرية دلالية متماسكة تكشف عن نظام الدلالة ومستوياتها وطرق الكشف عنها، كالحديث عن درجة الوضوح والقوة في الدلالة، وطرقها وأنماطها، وشمولها وتعددها، وتغيرها وتطورها، وغير ذلك مما هو مبسوط لدى الأصوليين فيما عرف عنهم في مداخلهم اللغوية بأبواب الخطاب أو المبادئ اللغوية «مما جعلهم يبلون بلاء حسنا في تحديد المعنى على طريقتهم».(54) وقد كانت مناهجهم «في نظرتهم إلى دلالات الألفاظ وتعدد مراتبها من ثمار الجهود المتميزة والمشهودة في إطار تحديد معالم التفسير والبيان، ووضع

---

51) الأصول لتمام حسان ص : 341.

52) نفسه ص : 103.

53) الفوز الكبير في أصول التفسير للدهلوي ص : 34.

54) اللغة العربية معناها ومبناها ص : 24.



المعايير المنضبطة لتوزن بها الأقوال والعبارات إذا شابها لبس أو إبهام».(55) بل يمكن القول مع أحد الباحثين إن الأصوليين كانوا - قبل غيرهم - «أكثر تنبها، وأنفذ إدراكا لمشكلة المعنى وأثـرها في فهم المضمون وتحديد المستوى الفكري الذي يدل عليه».(56) ومن ثم كانت دراستهم أصيلـة ورائدة في هذا الباب حيث «إن دراستهم للمعنى كانت سابقة لعصرها بمئات السنين حيث انتهت إلى كثير من النتـائج والملاحظات التـي انتهت إليها دراسـة المعنى في العصر الحديث، كما أنها كـانت متميـزة في عصرهـا عن دراسـة اللغـويين والبلاغيين لقضايا المعنى ومشكلاته، ومن أهم ما يميزها أنها كانت تحاول الوصول إلى نتائج وقوانين وملاحظات عامة يعتمد عليها في فهم النصوص واستنباط الأحكام بعامة.(57)

وأما النقاد والبلاغيون فقـد عنوا معا بالجانب الجمالي في النص القرآني، إلا أن البلاغيين كانـوا أقرب إلى دراسة النص القرآني من النقـاد، وإن كانوا تناولوا قضية المعنى داخل منـاخ ديني وكلامي مشحون بالجدل والخلاف، لكنهم في جملتهم كانـوا ينطلقون في مباحثهم مـن الدفاع عن القـرآن الكريم وبيان وجوه إعجازه وخصائصه الدلالية التي تفصله فصلا حاسما وكاملا عن كل مستـويـات الكـلام البشري، وفي سيـاق ذلـك واجهتهم مشكـلات وقضايا تتعلق بالمعنى مثل قضيـة المجاز في القرآن وقضية التأويل وطبيعة العلاقة بينهما، وغير ذلك من القضايا والمشكلات العقدية التي تتعلق بكلام الله وصفاتـه وأفعاله، وما يجوز في حقه تعـالى وما لا يجوز. لكن الدارس يلاحظ أن البلاغيين على خلاف الأصوليين والمفسرين خاصة لم ينظروا هم أيضا إلى النص القـرآني نظرة كلية ومتماسكة «لأن البـلاغة العربية بـلاغة

55) الدلالة وأثرهـا في تفسير النصوص وسريانها للدكتور حمد عبيد عبـد الله الكبيسي - مجلة كلية الشريعة - بغداد ص : 7 ع : 8 س : 1986.

56) دراسات في القرآن للسيد أحمد خليل ص : 47.

57) دراسة المعنى عند الأصوليين لطاهر سليمان حمودة ص : 1.



الجملـــة، ثم هي بـلاغـــة النظم والأسلـــوب، وليست بـلاغـــة عمل أدبي متكامل». (58)

ويعلل بعض البـــاحثين هـذا الاهتمام الجزئي بـالنص القـــرآني لـدى البلاغيين بأن «علـوم البلاغة العـربية كلها وليس علم المعـاني فقط، دراسة شكلية، ومن ثم تكون البلاغة صناعة كما كان النحو صناعة، ولهذا السبب بالذات لم تقم علوم البلاغة في أية مـرحلة من مراحل تاريخها الطويل بدور المنهج النقدي المكتمل، لأنها لم تتخط النقد الشكلي إلى نقد المضمون، إلا مع كثير من القصور، حتى على مستوى فهم القدماء أنفسهم لفكرة النقد». (59)

وفي إطـار المقارنــة العامــة بين منهج الأصــوليين والبلاغيين في دراســة المعنى، يمكن الانتهاء إلى ما ذهب إليه أحـد الباحثين في تحديد مفهوم النحو في هذه الميادين الثلاثة مقررا أن النحو عند الأصوليين (هو البحث عن دوال النسب والارتباطـات ومدلـولاتها ولذلك يصح أن نسميـه نحو الـدلالة، في مقابل ما انتهى إليه النحاة من نحــو الإعراب، وما انتهى إليه البلاغيون من نحو الأسلوب». (60)

ولقـد ظلت قضية المعنى خصــوصا في مستــوى عـلاقة اللفظ بـالمعنى تشغل حيـزا كبيرا من اهتمام النقـاد بدءا بـالجاحظ (ت 255هـ) في نظرية المعاني المطروحــة الشـهيرة، إلى ابن سنان الخفاجي (ت 466هـ)، وابن الأثير (ت 606هـ) وحازم القرطاجني (ت 684هـ) الذي كانت لـه آراء أصيلة في هذا البــاب، إلا أن تنــاول المعنى لـديهم ظل في جملتــه حبيس النظـرة الضيقــة، والأفق المحدود، والقــول المعاد المكرور، مثل الحديث عن العــلاقة بين اللفظ والمعنى والمفـاضلـة بينهما، ومثل الحديث عن السرقــات الأدبيـة ومستــوى الصواب والخطإ في المعنى، مما غيب مفهوم الخيال من مفهوم الشعر، كذلك

---

58) دراسات في القرآن للسيد أحمد خليل ص : 37.

59) اللغة العربية معناها ومبناها ص : 236 – 237.

60) البحث النحوي عند الأصوليين للدكتور مصطفى جمال الدين ص : 8 – 9.



النظر إلى المعنى مستقلا عن اللفظ، فالمعنى يوجد أولا مستقلا، ثم يتبعه اللفظ ويقتفيه مما يدل على قصور في تصور عملية الإبداع على وجهها الصحيح، كذلك المبالغة في العناية بالشكل، فالشعر صياغة وضرب من النسيج وجنس من التصوير،(61) كما سيطرت على نظرة النقاد إلى المعنى «هيمنة النظرة المعيارية وتحكم منهج الصواب والخطإ في الدرس النقدي وعلى وجه الخصوص لدى تناول الجوانب الدلالية، كما أن المعالجة تتجه نحو السكونية ولا تعين على رؤية مرنة متطورة للغة العربية، وهذه النظرة إلى الأداة التي ينقل عبرها الأديب نتاجه تحدد أيضا الأبعاد الدلالية للإبداع».(62) ولقد ترتب على هذه النظرة الشكلية المعيارية إلى المعنى قصور في مفهوم الإبداع «مما جعل اللغة ليست خالقة لمعناها».(63) وإذا كنا قد وقفنا في الصفحات الماضية على أوجه التشابه والاختلاف في الميادين المعرفية البيانية المختلفة في تناولها لقضية المعنى، فإننا نعود من جديد إلى محاولة تحديد المنطلقات المنهجية التي انطلق منها المفسرون خاصة، رغم ما هناك من تداخل قوي بين دراسة المعنى عند الأصوليين وعند المفسرين، لأن علم الأصول نفسه لا يعدو في جوانب ومستويات معينة منه أن يكون جزءا من علم التفسير، إلا أن هدف الأصوليين ينحصر في استخراج القوانين الشرعية التي جاء بها القرآن الكريم بواسطة مجموعة من القواعد اللسانية، في حين أن هدف المفسرين هو فهم وإدراك الرسالة الإلهية التي جاء بها القرآن الكريم».(64)

---

61) من قضايا النقد الأدبي للدكتور محمد زكي العشماوي (بتصرف) ص : 274.

62) علم الدلالة العربي للدكتور فايز الداية ص : 173.

63) نظرية المعنى في النقد العربي : 72.

64) Reflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe. P : 57.
لـ : أحمد متوكل.



إذا كان الأمـر على ما تقـدم من أن المفسرين كانـوا أقرب من غيرهم إلى دراسة النـص القرآني والاهتمام به مـن زاوية شمـولية وواسعة فـإننا في ضوء ذلك يمكن أن نطرح الملاحظات المنهجية التالية :

1 – إن المفسرين انطلقـوا في دراستهم للنص القـرآني من مفهوم وحـدة النص، أي اعتبـاره وحدة دلاليـة متماسكة تتـوافـر لها كثير من مقومـات التوافق والانسجـام الفني والجمالي، وكثير من مستويات التكامل والتعـاضد الدلاليين، ولذا وجدناهم يعقـدون مباحث في المؤلفات التي وضعت في علوم القـرآن أو في أثناء القيـام بعمليـة التفسير ذاتها للحديث عما اصطلح عليـه بعلم المناسبة أو التناسب بين الآيات والسور، أي بيان وجه العلاقة الدلالية والفنية بينها وتعليل مجيئها على نظـام خاص في الترتيب والتأليف، وهو ما نجده بوضوح عند الطبري في تفسيره جامع البيان، وأبي حيان الأندلسي في البحر المحيط، والفخر الرازي في التفسير الكبير.

ومما يؤكد مفهوم الوحدة الدلالية في القرآن الكريم تلك التقسيمات التي وضعـوهـا للقرآن الكـريم من حيـث علاقتـه بـذاتـه كـالحديث عن المحكم والمتشابـه، والناسـخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيـد، وهي كلها آليات يتبين من خلالها طبيعة العلاقة بين الآي والسور على مستوى دلالتها على حكم شرعي معين، وإذا كـان أشـد المعـاني ما دل عليـه القـرآن – كما يقـول الزمخشري – وأن تفسير القـرآن بـالقـرآن هو أعلى مـراتب التفسير حجـة، كما أجمع على ذلك الـدارسـون لعلوم القـرآن الكـريم، فإن مفهـوم الوحدة فيـه يقضي برد المتشابه إلى المحكم وحمل المطلـق على المقيد، والأخذ بالعموم أصلا ما لم تقم قرينة تقضي بحمل الآية على الخصوص، وغير ذلك مما سنتعرض له بتفصيل في محله من هذه الدراسة إن شاء الله عز وجل.

هذه العلاقة القائمة بين الآي والسور في مستويات متعددة ومختلفة لها دور كبير في بيان وجه العلاقة الدلالية والفنية فيما بينها، ويحدد السيوطي



مستويات ومظاهر هذه العلاقة بأنها راجعة إلى «معنى رابط بينها عام أو خاص، عقلي أو حسي، أو خيالي أو غير ذلك من أنواع العلاقات، أو التلازم الذهني كالسبب والمسبب، أو العلة والمعلول والنظيرين والضدين ونحوه»(65) وغير ذلك من الصور والقواعد المتنوعة التي يقوم عليها تفسير القرآن كأن «يكون النص المفسر تفصيلا بعد إجمال، أو بيانا بعد إبهام، أو تخصيصا بعد عموم، أو تقييدا بعد إطلاق أو تقابلا أو تناظرا بين لفظين أو عبارتين، أو تعيينا لدلالة لفظ مشترك أو تضاد وما إلى ذلك...».(66)

2 - ولم يقتصر مفهوم الوحدة الدلالية والفنية في القرآن الكريم على علاقة النص القرآني بذاته عند الطبري وعند غيره من المفسرين، وإنما تجاوزه إلى علاقته بالكتب السماوية الأخرى، فقد ألح أبو جعفر في غير ما موطن من تفسيره على العلاقة الذاتية بين آي القرآن الكريم وسوره، والعلاقة الخارجية المتجلية في علاقته بالكتب الإلهية الأخرى كما قدمنا، فقد علل تحقق الوحدة في القرآن الكريم «...باتساق معانيه وائتلاف أحكامه وتأييد بعضه بعضا بالتصديق، وشهادة بعضه لبعض بالتحقيق».(67) ويتوسع في مفهوم الوحدة ليؤكد «أن كتب الله يصدق بعضها بعضا، ويحقق بعضها بعضا»(68) ومن «كذب ببعضها فقد كذب بجميعها».(69)

وإذا كان المفسرون قد أكدوا أكثر من غيرهم على مفهوم وحدة النص القرآني، فإن الأصوليين كذلك قد ألحوا على هذه الوحدة يقول الشاطبي :

---

65) الإتقان 3 / 323.

66) تفسير القرآن بالقرآن نشأته وتطوره للدكتور كاصد ياسر الزيدي مجلة آداب الرافدين - بغداد - عدد 12 - س : 1980 - ص : 288.

67) تفسير الطبري 8 / 567 ش.

68) نفسه 9 / 436 ش.

69) نفسه 10 / 437 ش.



«المدني من السور ينبغي أن يكون منزلا في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصح».(70)

ويمكن القول في النهاية : إن الدارس لخطاب الأصوليين والمفسرين يجد أنهم قد اهتموا بوحدة النص في القرآن الكريم، وإن كان المفسرون اهتموا على وجه الخصوص بالوحدة الفنية (علم المناسبة مثلا) والوحدة الدلالية أيضا، في حين أن الأصوليين اهتموا بالوحدة الدلالية خاصة، وفي كل حال، فإنهم أجادوا وأبدعوا في دراسة مستويات العلاقة ووجوهها بين آي القرآن الكريم وسوره باعتباره «كُلاًّ لا يتجزأ لأنه يهدف إلى غاية واحدة وإن تنوعت مظاهر تعبيره، وينطلق من فلسفة منسجمة وإن تبين للناظر إلى سطح الأمور تنوعا في القضايا، لذلك يجب التسليم بأن الآيات التي تدور على قضية واحدة... لها ثابت بنيوي تنطلق منه لتفصله أو تكمله أو تبينه في الآيات المكية، أو لتخصصه وتقيده في الآيات المدنية، ولكن مهما كان الحال فإنها لا تناقضه».(71) فالخطاب القرآني «وحدة متماسكة، رغم سعة فضائه، وامتداد زمان قراءته، وتنوع قضاياه».(72)

من خلال العرض السابق يمكن أن نخرج حول دراسة المعنى عند البيانيين القدامى لغويين ونحاة وبلاغيين ونقادا، ومفسرين وأصوليين بالملاحظات العامة التالية :

أ – إن دراسة المعنى عندهم لم تأخذ في الغالب طابعا مفهوميا مجردا على نحو ما كان عليه الأمر عند المناطقة والفلاسفة مثلا، وإنما اتخذت طابعا حسيا ماديا «فالمعنى هو الماهية، والماهية ملتبسة بالأشياء تكتسب عن طريق الملاحظة والتفرقة بين الصفات الجزئية والعرضية، والصفات

---

70) الموافقات 3 / 406.

71) دينامية النص للدكتور محمد مفتاح ص : 192.

72) نفسه ص : 223.



المشتركة».(73) ومن ثم يرى بعض الدارسين أن اللغويين العرب نظروا إلى المعنى «من زاوية الماصدق، وليس من زاوية المفهوم، كما يفعل المناطقة، واعتماد الماصدق أي الأفراد والجزئيات في النظر إلى الأشياء وتعريفها، بدل اعتماد المفهوم (الصفات العامة = الكلي) خاصية من خاصية الرؤية البيانية»،(74) بل إن بعض الباحثين المحدثين عمم هذه الفكرة على فهم التراث العربي بعامة فقال : «الواقع أن فهم اللغة في كل التراث العربي تلعب فيه فكرة الماصدق إلى حد كبير. وبعبارة أخرى : الماصدق جزء هام من المعنى».(75)

ب – إن قضية المعنى لم تنفصل عن الجو الديني وعن التأملات الدينية، وهي ظاهرة عامة في تاريخ الإنسانية «فلقد ارتبط المعنى بالدين منذ نشأته، وكان الفن أحد مظاهر التعبير عن الدين منذ بداية التعبير البشري حتى أكثرها تطورا في آخر الكتب المقدسة المدونة».(76)

وانطلاقا من هذه الحقيقة فقد ظل مفهوم المعنى مرتبطا بقضايا كلامية أكثر حدة، وأشد تعقيدا مما جعل المفسرين وعلماء الكلام والإعجاز والبلاغة يقفون مواقف مختلفة ومتباينة من قضايا دلالية كثيرة، مثل قضية التأويل وقضية الإعجاز، وقضية المجاز، وغير ذلك من القضايا التي هي من تفسير القرآن بسبب وثيق.

حـ – إن المتأمل لأشكال التفكير اللغوي العربي القديم، يلاحظ قضية انفصال اللفظ عن المعنى، أو أسبقية المعنى على اللفظ «فالمعنى هو الذي يحدد الشكل أي اللفظ، ومما يعزز هذه الفرضية أن الأصوليين، وهم الذين

---

73) نظرية المعنى في النقد العربي ص : 72.

74) بنية العقل العربي للدكتور محمد عابد الجابري ص : 48.

75) نظرية المعنى في النقد العربي ص : 33.

76) قراءة النص الأدبي للدكتور حسن حنفي مجلة البلاغة المقارنة ع : 8. ص : 15 الجامعة الأمريكية القاهرة : 1988.



أعطوا أكثر من غيرهم صورة ناضجــة عن دراسة المعنى كانوا يرون أن كل وصف لساني يجب أن يضع في الاعتبار تقديم المعنى المتعلق بقصد المتكلم على محتوى القضيــة التي يحملها اللفظ، وأن محتوى القضية يقــدم بدوره على المعنى المعجمي».(77) ولقــد ألح على هــذه الفكــرة غير واحــد من علماء الأصول، يقول الغزالي : «فاعلم أن من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، ومن قــرر المعاني أولا في عقله، ثــم أتبع المعاني لــلألفاظ فقــد اهتدى».(78) ومعنى هذا أن البيانيين العرب كانــوا «يعتبرون المعنى القصدي الذي يحمله الملفوظ مقدما على كل المحتويات الدلالية الأخرى، ونلاحظ أن هناك إجماعا بينهم إلا (النحاة) على أولية وتقــدم المعنى المقصود أو الغــرض، على المعنى الظاهر الملفوظ أي معنى اللفظ»(79) ومن ثم كان شرط القصد من مقومات الدلالة عندهم إذ «لابد من اعتبــار النية والمقاصد في الألفاظ»(80) وأن العبرة «بإرادة المتكلم لا بلفظه»،(81) ويقول الآمدي في الأحكام : «إن دلالات الألفاظ ليست لذواتها، بل هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته».(82)

ولعل من الفروق الأســاسية لإدراك المعنى بين المناطقة وأهل البيــان هو أن هؤلاء : «لا يطلقون المعنــى على شيء إلا إذا كان مقصودا»،(83) ولقد بين هذا الفــرق التهانوي فقال : «وبــالجملة فأهل العربية يشترطــون القصد في الدلالة، فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولا للفظ عندهم، فإن الــدلالــة عندهم هي فهــم المقصود لا فهم المعنى مطلقــا بخــلاف المنطقيين،

---

77) Reflexions sur la théorie de la signification dans la pensée lingistique arabe. p : 115.
لــ : أحمد متوكل.

78) المستصفى 1 / 21.

79) كتاب أحمد المتوكل المذكور : 27.

80) أعلام الموقعين 3 / 75.

81) نفسه 1 / 21.

82) الأحكام للآمدي 1 / 18.

83) الكليات للكفوي مادة (معنى).



فإنها عندهم فهم المعنى مطلقا سواء أراده المتكلم أولا(84) «بل إن من وجوه الدلالة الأولى والأصلية للمعنى هو القصد والمراد».(85) كما يقول ابن فارس.

وسنرى في دراسة الطبري للمعنى بأن تفسيره مبني على القصد رغم ما يبدو عليه من ميل في كثير من الأحيان إلى الأخذ بالمعنى الحرفي الظاهر.

على أنه من باب الموضوعية والإنصاف القول : إن دراسة المعنى في التراث العربي الإسلامي كانت دراسة أصيلة ورائدة في بابها، لأنها قطعت مراحل مدهشة في التفكير اللغوي قبل اهتداء الدراسات اللغوية الحديثة في الغرب إلى موضوع المعنى وأهميته، وما تفرع عن ذلك من نظريات في الدلالة قائمة على أصول(86) فلسفية أو منطقية ونفسية واجتماعية وغير ذلك.

ولعل ما يلفت الانتباه بقوة في الدراسات اللسانية الحديثة عند الغربيين أنها أغفلت إغفالا تاما «جهود الدلاليين العرب القدامى فلم تأت على ذكرهم في سلسلة تطور الاهتمام الدلالي القديم».(87) وهو إغفال مقصود «وبخاصة إذا عرفنا أنهم أي الغربيين تحدثوا تخمينا عن عصور انقرضت فيها لغة الأمم التي عاشت فيها».(88) بل إن الغريب في الأمر أن الدارسين اللغويين العرب المحدثين سقطوا هم أنفسهم في هذا الوهم حيث «يحتفلون احتفالا كبيرا بما يقدمه علماء اللغة في أوربا وأمريكا، على حين يغفل كثير من الدارسين والمؤرخين لعلم اللغة العام في الغرب الدور الذي قام به نحاة العربية وتجربتهم في دراسة اللغة ويهملون ذلك إهمالا معيبا»،(89) ومن أجل هذا دعا بعض الدارسين المحدثين إلى عدم الوقوع في الخطإ المنهجي

84) كشاف اصطلاحات الفنون مادة (دلالة).

85) الصاحبي في فقه اللغة : 192.

86) علم اللغة مقدمة للقارئ العربي للدكتور محمود السعران ص : 285 – 286.

87) علم الدلالة العربي دراسة تاريخية تأصيلية نقدية لفايز الداية ص : 8.

88) التفكير اللساني في الحضارة العربية لعبد السلام المسدي ص : 23.

89) النحو والدلالة لمحمد عبد اللطيف حماسة هامش ص : 13.



الذي يربط(90) الدرس اللغوي العربي بالدرس الغربي، بل يمكن القول على سبيل الافتراض «إن أهل الغرب لو تنبهوا إلى نظرية العرب في اللغويات العامة عند نقلهم لعلومهم في فجر النهضة لكانت اللسانيات المعاصرة، على غير ما هي عليه اليوم، بل لعلها كانت تكون قد أدركت ما لا تدركه إلا بعد أمد». (91)

ويكفي أن نعلم للتدليل على ما تقدم من سبق العرب في مضمار الدراسة الدلالية أن «كثيرا من الكتب المهمة في علم اللغة التي ظهرت خلال السنين الثلاثين الأخيرة لم تهتم بعلم الدلالة إلا قليلا، بل إن بعضها أغفلته كليا، ويعود السبب في هذا إلى أن الكثير من اللغويين يشككون في الوقت الحالي على الأقل بإمكانية دراسة المعنى بنفس الجدية والموضوعية التي يدرس بها النحو والصوت»(92) بل إن علم الدلالة الذي ازدهر لدى العرب على النحو الذي قدمنا، كان لا يزال في الغرب إلى عهد قريب يبحث لنفسه عن المشروعية، بل إن العالم اللغوي الشهير «بلو مفيد» زعيم النظرية السلوكية في اللغة، ذهب في فترة من حياته العلمية إلى أن دراسة المعنى «هي أضعف نقطة في دراسة اللغة»(93) كذلك العالم الأمريكي الشهير (تشومسكي) زعيم المدرسة التوليدية «بدأ أعماله الألسنية بالتنكر للمعنى ثم ما لبث أن أعاد إليه الاعتبار عندما أحس أنه لا يمكن الوصول إلى نظرية متكاملة تشمل جوانب اللغة المتعددة من دون المعنى».(94)

وبعد، فإذا كان أمر الدلالة في الغرب على ما وصفت، فإن ما يجب الاعتراف به صراحة، هو أصالة جهود اللغويين العرب والمسلمين، في مجال

---

90) فقه اللغة في الكتب العربية للدكتور عبد الراجحي ص : 16.

91) التفكير اللساني في الحضارة العربية : 23.

92) علم الدلالة لليونس ص : 10.

93) علم الدلالة لأحمد مختار عمر : 24.

94) مجلة الفكر العربي المعاصر – عدد خاص بنظرية الدلالة وتطبيقاتها ع : 18 – 19 ص : 34 س : 1982.



دراسة المعنى، من لغويين ونحاة، ونقاد وبلاغيين، ومفسرين وأصوليين كل حسب مجال اهتمامه وهـدفه. وعلى الرغم مما عرفته نظرية الـدلالية من تطور عبر تـاريخها الطويل وفي العصر الحديث على وجه الخصـوص، فإنه يمكن القول مع أحد الباحثين المحـدثين أن العرب كانوا هم «أول من وضع تصورا تكمن فيه الأسس العامة لنظرية الدلالة».(95)

وتعجبني في هـذا المقام شهـادة من أحـد علماء الغـرب المحدثين، وهـو اللغوي الشهير (جوليان كريماس) الذي يقول : «في مختلف الثقـافات أعتقد أن المواقع تتغير، وهذا ما يميز ثقافة عن غيرها، والذي يهمني أنني لو كنت فتيا، وأمامي متسع من الـزمن لدرست الثقافة العـربية، لأرى كيف تصور المواقع على مربعها، وما تمتاز به هذه الثقافة عن الثقافة الهندوربية».(96)

ب - الرؤيـة والمنهـج في تفسيـر الطبري :

1 - نرى قبل الحديث عن جهود الطبري في دراسته للمعنى، أن نتعرض لجانب مهم يكشف لنا بصفة مباشرة وقوية عن هذه الجهود وهو ما يمكن أن نصطلح عليه بالرؤية والمنهج في تفسيره، وهما جانبان يتكاملان إلى حد بعيد، إلا أن جانب الرؤية يؤثر تأثيرا كبيرا في جانب المنهج.

ونقصد بالـرؤية الفلسفة العامـة، والطريقة الشاملـة التي ينظر بها أبو جعفر من خـلال ثقافته العـامة، وشخصيتـه الفكرية إلى الكـون والإنسان والحيـاة والمجتمع، ويمكن القول بـاديً ذي بـدء إنها رؤية بيـانية تتفـاعل وتتداخـل في تكوين مفهـومها عنـاصر لغوية ودينيـة ومذهبيـة، ويمكن أن نحدد المقومات الأساسية، والمعالم الرئيسية لهذه الرؤية البيانية فيما يلي :

95) علم الدلالة عند العرب لعاطف القاضي - نفس المرجع - ص : 133.

96) مراهنات دراسة الدلالات اللغوية تأليف أن إينو ترجمة أوديت بتيت، والدكتور خليل أحمد تقديم جوليان كريماس، والدكتور أسعد علي ص : 25.



1 - **البيان نعمة :**

فالبيان لطف إلهي، ونعمة شاملة أسبغها الله على بني الإنسان، ولقد جاء البيان مقرونا بالنعمة عند الشافعي، الذي كان هو نفسه ينطلق من هذه الرؤية البيانية، يقول الشافعي في الرسالة : «وكل هذا بيان ونعمة منه جل ثناؤه». (97)

ولقد أكد الطبري على المصدر الإلهي للبيان، لأنه الوسيلة القوية، والطريق الفعال لتحقيق حاجات الإنسان في المجتمع، والتعبير عن أفكاره ومشاعره وإرادته، وبلوغ أهدافه الدينية والدنيوية، يقول الطبري في مقدمة تفسيره : «إن من أعظم نعم الله تعالى ذكره على عباده، وجسيم منته على خلقه، ما منحهم من فضل البيان، الذي به عن ضمائر صدورهم يبينون، وبه على عزائم نفوسهم يدلون، فذلل به منهم الألسن، وسهل به عليهم المتصعب، فبه إياه يوحدون، وإياه به يسبحون ويقدسون، وإلى حاجاتهم به يتوصلون، وبه بينهم يتحاورون». (98)

من خلال النص السابق ندرك أن الطبري يجعل البيان بمفهومه العام جزءا أساسيا من ماهية الإنسان وحقيقته، فبدونه تتعطل كثير من طاقات الإنسان وفعالياته ومواهبه، ولذلك جاءت كلمة البيان مقرونة بالإنسان في غير ما موضع من القرآن الكريم، قال تعالى : في سورة الرحمن : ﴿**الرحمن، علم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان**﴾. (99) بل إن مادة (بين) وردت في مائتين وخمسين موطنا من القرآن الكريم، ولقد كان القدماء أنفسهم على وعي قوي بالربط بين مفهوم الإنسان ومفهوم البيان حيث إنهم جعلوا البيان للإنسان ميزة وسببا(100) يدل به على وجود استدلاله، ونص الراغب

---

97) الرسالة : 38.

98) تفسير الطبري : 1 / 8 ش.

99) الرحمن الآية : (1 – 2).

100) ينظر الحيوان للجاحظ الجزء الأول والأحكام لابن حزم 1 / 37.



الأصفهاني على أن البيـان «مختص بالإنسـان»(101) بل إن به يتميز الإنسان عن الحيوان، كما قـال الزمخشري في شرحه لآية الرحمن : «... ثـم ذكر ما تميـز بـه عن سـائر الحيـوان مـن البيـان وهـو المنطق المفصح عما في الضمير».(102)

ولقد كانت فكرة البيان مهيمنة على الطبري في كل ما فسره من آي القرآن الكريم، بل يمكن القول إن عنـوان موسوعته التفسيريـة كان من وحي هذه الفكرة حيث سمى تفسيره : «جامع البيـان عن تأويل آي القرآن»، ولم يكن الطبري في هذا الاتجاه البياني – بدعـا من العلماء الذين كان لهم حظ وافر في التفكير اللغوي كالإمام الشافعي في الـرسالة، والجاحظ في البيان والتبيين والحيوان، وغيرهما من العلماء الأوائل الذين عملوا على تأصيل مفهوم البيان سواء في مجال اللغـة أو النقد أو البلاغة أو التفسير أو الأصـول، لكن الميزة التي يمكن أن يـوصف بها الطبري في مجال التفسير، هـو وضع الأسس البيانية التي يقـوم عليها تفسير القرآن الكريم ومظاهر إعجـازه، يقول أبو جعفر – بعد أن بين المصدر الإلهي للبيان وكونه ضرورة اجتماعية ونفسية – مؤكدا على تفاوت الناس في البيان، ومعلقا شرف الإنسـان وقيمته بقدرته على البيان والإفصاح، وانحطـاطه وترديه بعجـزه عن ذلك – يقول : «...ثم جعلهم جل ذكـره، فيما منحهم من ذلك طبقات، ورفع بعضـهم فـوق بعض درجـات، فبين خطيب مسهب، وذلق اللسـان مهـذب، ومفحم عن نفسـه لا يبين، وعي عن ضمير قلبه لا يعبر، وجعل أعـلاهم فيه رتبـة، وأرفعهم فيه درجة، أبلغهم فيما أراد بـه بلاغا، وأبينهم عن نفسه بيـانا».(103) ثم يعمل الطبري على تأصيل فكرة البيان وتعميقها مبينـا أن القرآن الكريم نص على القيمـة الخاصة والشرف المتميـز الذي حظي بـه صـاحب البيان في الحيـاة

---

101) المفردات في غريب القرآن : مادة (بين).

102) الكشاف 4 / 43.

103) تفسير الطبري 1 / 8 ش.



والمجتمع فقال : «... ثم عرفهم في تنزيله ومحكم آي كتابه فضل ما حباهم به من البيان، على من فضلهم به عليه من ذوي البكم والمستعجم اللسان فقال تعالى ذكره : ﴿**أو من ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين**﴾.(104)

وبعد أن بين الطبري هذا التكريم الذي تفضل الله به على خلقه بالاهتداء إلى البيان، رتب على ذلك نتائج، وعمل على تقرير حقيقة أساسية وثابتة نص عليها سابقا، وهو أن تفاوت الناس في البيان يترتب عليه نجاحهم وفضلهم في تحقيق حاجاتهم الاجتماعية والنفسية «فقد وضح إذن لذوي الأفهام، وتبين لذوي الألباب، أن فضل أهل البيان على أهل البكم والمستعجم اللسان، بفضل اقتدار هذا من نفسه، على إبانة ما أراد إبانته عن نفسه ببيانه، واستعجام لسان هذا عما حاول إبانته بلسانه».(105) وهذه الفكرة التي ألح عليها الطبري نجد لها صدى وامتدادا عند كثير من الدارسين في القديم والحديث، وفي مجالات علمية مختلفة، بل إنها مرتبطة أشد الارتباط بنظرية المعرفة في الفكر اللغوي الفلسفي عند العلماء المسلمين، فلقد كان الغالب على القدامى اعتبارهم اللغة وسيلة وأداة تنشأ عن الحاجة إلى الإفهام وتبليغ الآخرين ما في الضمير ليمكن الإنسان بذلك التوسل إلى الاستعانة بالغير،(106) كل ذلك ليتم الهدف من الاجتماع الإنساني، ويمكن للناس تحقيق حاجاتهم الدينية والدنيوية «فلولا حاجة الناس إلى المعاني وإلى التعاون والترافد لما احتاجوا إلى الأسماء».(107) ولقد ترددت هذه الفكرة عند الجاحظ نفسه فقال : «ثم اعلم رحمك الله تعالى أن حاجة بعض الناس إلى بعض لازمة في طبائعهم، وخلقة قائمة في جواهرهم وثابتة لا تزايلهم،

---

104) الزخرف 18.

105) تفسير الطبري 1 / 8 و. ش.

106) الحيوان 1 / 201.

107) نفسه.



ومحيطة بجماعتهـم، ومشتملة على أقصاهم وأدنـاهم... لم يخلق اللـه أحدا يستطيع بلوغ حاجته بنفسه دون الاستعـانة ببعض من سخر له، فأدناهم مسخـر لأقصـاهم، وأجلهم ميسر لأدقهم...».(108) ولقد تـوسع الفيلسوف العربي ابن مسكويه في هذه الفكرة فقال : «إن السبب الذي من أجله احتيج إلى الكلام هـو أن الإنسان الواحـد لما كان غير مكتف بنفسه في حيـاته، ولا بالغ حاجاته إلى تتمة بقائه مدتـه المعلومة وزمانه المقدر المقسوم، احتاج إلى استدعاء ضروراته في مـادة بقائه من غيره، ووجب بشريطة العدل أن يعطي غيره عوض مـا استدعـاه منه بالمعـاونة التي من أجلهـا قالت الحكماء «إن الإنسان مدني بالطبع».(109) لكن الطبري يختلف عن هؤلاء جميعا من حيث إنـه لا يعالج البيـان بطريقـة مجردة أو محدودة، وإنما يجعل منه أنماطـا وأشكالا تتصـاعد وتتـدرج وتقوى إلى أن تصـل إلى مفهوم البيـان، بمعناه المطلق الذي يبلغ أو يفوق درجـة الكمال، فالبيان ليس ثابتـا في نقطة معينة محدودة، وإنما هو ينطلق إلى المطلق والـلانهاية، فهـو وإن كان نـابعا بكل أشكاله ودرجاتـه من المصدر الإلهي، ومستمدا من القوة والعنايـة الربانية، فإنه إذا تجاوز المقدار، وخرج عن القوانين والأسـاليب البيانية المعهودة عند بني البشر، فإنه يصير في قـوة المعجزة، وهذا هـو الهدف المنهجي الذي من أجله سـاق الكـلام عن مفهوم البيان وقيمته وتفاوت الناس فيـه، يقول أبو جعفـر : «فإن تجاوز ذلك المقـدار [أي البيـــان]، وارتفع عن وسع الأنـام، وعجـز أن يأتي بمثلـه جميع العبـاد، كـــان حجـة وعلما لـرسل الـواحـد القهار».(110) وهنا يصل الطبري إلى النقطة الجوهرية في نظريته للبيان حيث يـؤسس عـلاقة متغيرة بين مفهـوم البيـان، ومفهـوم المعجزة أو الإعجـاز، فيصبح الاختـلاف على أسـاس ذلك بين البيـان الإنسـاني والبيـان الإلهي

108) نفسه 1 / 42 – 44.

109) الهوامل والشوامل ص : 6.

110) تفسير الطبري 1 / 11 ش.



اختلافا في الدرجة لا في النوع، ويصبح البيـان عاما نسبيا والمعجزة خاصـة مطلقـة، وهذه العـلاقة القـويـة القائمـة بينهما على مفهوم الثـابت والمتغير، والمطلـق والنـسبي هي مكمـن القـوة والإعجـاز فـي القـرآن الـكريم، لأنه - وإن كان آتيـا على مذاهـب العـرب في البيان - فإنــه يختلف عن ذلك في التأليف (111) والمعـاني على حـد تعبير الطبري نفسه، وهـذا الفهم الـدقيق والعميق للإعجاز من لدن الطبري يقودنـا بطريقة أو بأخرى إلى فكرة النظم كما شاعت واتسعت فيما بعد.

ثم يدقق الطبري في تحديد المعيار الذي به يتفاوت الناس في البيان، وهو الإفصـاح والإبـانـة عن المراد، لينتهي إلى مقـدمـة يبنيهـا من واقع الحيـاة البشرية، ومن واقع البيان الإنساني نفسه، وهذه المعادلة تقضي بأنه إذا كان الناس على تبـاعد قوي وتباين شـديد في مراتبهم في البيـان، فإن البيان إذا تجاوز الحد الإنساني فإنه يصبح دلالة وحجـة للرسل والأنبياء : «... فإذا كان ذلك كذلك، وكان المعنى الذي بـه باين الفاضل المفضول في ذلك فصار به فاضلا، والآخر مفضولا، وهـو ما وصفنا من إبانة ذي البيان عما قصر عنـه المستعجم اللســان، وكـان ذلك مختلف الأقـدار، متفـاوت الغـايـات والنهايات، فلا شك أن أعلى منازل البيان درجة، وأسنى مراتبه مرتبة، أبلغه في حاجـة المبين عن نفسه، وأبينه عن مراد قـائله، وأقربه من فهم سـامعه، فإن تجاوز ذلك المقـدار، وارتفع عـن وسع الأنـام، وعجـز أن يأتي بمثلـه جميع العباد، كان حجة وعلما لرسول الواحد القهار».(112)

ثم يتدرج الطبري بفكرة البيان في تجاوزها المستوى المعهود إلى المستوى المثالي الخارق ليؤكد أن أكبر دليل على معجزة الرسول ﷺ هو كونها جاءت على الأساليب البيانية المعهودة، وعلى طريقة العرب السائدة في التعبير، وهذا

---

111) نفسه 1 / 373 ش.

112) تفسير الطبري 1 / 10 ش.



أكبر دليل واقعي ومحسوس على صدق هذه المعجزة القرآنية، انطلاقا من الظاهرة العامة في تاريخ الأديان والمقررة عند جميع المحققين من علماء الدراسات القرآنية، وهي أن معجزة كل نبي إنما تكون من جنس ما نبغ فيه قومه، لأن في ذلك دليلا واقعيا ومنطقيا لصحة هذه المعجزة. يقول أبو جعفر : في هذا السياق : «فإذا كان ما وصفنا من ذلك كالذي وصفنا، فبين أن لا بيان أبين، ولا حكمة أبلغ، ولا منطق أعلى، ولا كلام أشرف – من بيان ومنطق تحدى به امرؤ قوما في زمان هم فيه رؤساء صناعة الخطب والبلاغة، وقيل الشعر والفصاحة، والسجع والكهانة، على كل خطيب منهم وبليغ، وشاعر منهم وفصيح، وكل ذي سجعة وكهانة، فسفه أحلامهم، وقصر بعقولهم، وتبرأ من دينهم، ودعا جميعهم إلى اتباعه والقبول منه، والتصديق به، والإقرار بأنه رسول إليهم من ربهم».(113)

وينتقل الطبري بعد ذلك إلى نقطة أخرى في تعميق مفهوم البيان وتطويره ليؤكد عروبة القرآن، وأنه من جنس اللغة المعهودة عند العرب فيقول : «...وأخبرهم أن دلالته على صدق مقالته، وحجته على حقيقة نبوته – ما أتاهم به من البيان، والحكمة والفرقان، بلسان مثل ألسنتهم، ومنطق موافقة معانيه معاني منطقهم، ثم أنبأ جميعهم أنهم عن أن يأتوا بمثله عجزة، ومن القدرة عليه نقصة، فأقر جميعهم بالعجز، وأذعنوا له بالتصديق، إلا من تجاهل منهم وتعامى، واستكبر وتعاشى، فحاول تكلف ما قد علم أنه عنه عاجز...».(114)

ولا شك أن في عرض البيان بهذا المفهوم المتقدم، بناء منطقيا سليما، يعتمد على مقتضيات لغوية ودينية، واقعية وتاريخية، ويرتب النتائج على

113) تفسير الطبري 1 / 10 ش.

114) نفسه : 1 / 10 ش.



المقدمات، ويربط الأسباب بالمسببات وتلك ميزة الطبري في كل مؤلفاته.

من خلال العرض السابق يمكن استخلاص نتائج عامة تستفاد بطريقة مباشرة أو ضمنية في تعريف الطبري للغة باعتبارها وسيلة أساسية من وسائل البيان، حيث يجعلها من أغنى النظم الإشارية على عادة غيره من اللغويين والمفسرين وفلاسفة اللغة في القديم والحديث، يقول الرازي في تفسيره «إلا أن أسهلها [يعني طرق الاتصال] وأحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الألفاظ»،(115) كما أن الدراسات اللغوية الحديثة انتهت إلى أن «اللغة من أشد الوظائف إنسانية فلا وجود لها في عالم الحيوان».(116) كما أنه يدرج في مفهوم البيان، جميع أنماط القول، بما فيها من شعر وقرآن وتنزيل، وخطب ورسائل، وسجع كهان، وإن كانت هذه الأنماط تتفاضل وتتفاوت على مستوى البيان الإنساني، لكن هناك حدا فاصلا وحاسما بين البيان الإنساني والبيان الإلهي الذي هو حجة من الله لرسله على خلقه، كما أن الطبري يتنبه إلى ما يمكن أن نصطلح عليه بعيوب الخطاب كما وردت عند الجاحظ في دراسته للبيان : «ومفحم عن نفسه لا يبين، وعي عن ضمير قلبه لا يعبر – البكَم المستعجم اللسان الخ...». ومن ثم يضع أبو جعفر أصولا ويقرر مبادئَ لما يمكن أن نسميه بالخطاب الناجح، والخطاب الفاشل...

2 – الإبانة والإفهام :

من المكونات الأساسية لمفهوم البيان في الرؤية التفسيرية عند الطبري التركيز على عنصر الإبانة والإفهام، وهو عنصر له علاقة قوية وأساسية

115) مفاتيح الغيب للرازي 1 / 33.

116) سيكولوجية اللغة والمرض العقلي : سلسلة عالم المعرفة – الكويت عدد 145 ص : 7.



بمفهوم البيان ووظيفته، حيث نجد الطبري في غير ما موضع من تفسيره لا يقف عند مستوى الإنباء في الرسالة اللغوية وإنما يتجاوزه إلى مستوى الإفهام، فقيمة الخطاب إنما تتجلى في مستوى الجمع بين الإبلاغ والإفهام معا، ولا يمكن للكلام أن يكون مؤثرا وفعالا إلا إذا اعتمد على عنصر الإفهام، خصوصا كلام الله تعالى الذي هو منزه عن النقص والعبث، يقول الطبري : «...فإن كان ذلك كذلك، وكان غير مبين منا عن نفسه، من خاطب غيره، بما لا يفهمه عنه المخاطب، كان معلوما أنه غير جائز أن يخاطب جل ذكره أحدا من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولا برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه، لأن المخاطب والمرسل إليه إن لم يفهم ما خوطب به، وأرسل به إليه، فحاله - قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده - سواء، إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئا كان به قبل ذلك جاهلا، والله تعالى ذكره يتعالى عن أن يخاطب خطابا أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه، لأن ذلك فينا من أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك متعال، ولذلك قال جل ثناؤه في محكم تنزيله : ﴿**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم**﴾.(117) وقال لنبيه ﷺ : ﴿**وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه، وهدى ورحمة لقوم يومنون**﴾،(118) فغير جائز أن يكون به مهتديا، من كان بما يهدى إليه جاهلا».(119)

وفي هذا السياق يربط الطبري بين مفهوم الإبانة والإفهام، ومفهوم التكليف والاعتبار، فلا معنى للتكليف والتدبر والامتثال إذا لم يتحقق شرط الفهم والتفقه والتدبر للرسالة : «لأنه محال أن يقال لمن لا يفهم ما لا يقال له، ولا يعقل تأويله : اعتبر بما لا فهم لك به، ولا معرفة من القيل والبيان

117) سورة إبراهيم : 4.

118) النحل : 64.

119) تفسير الطبري 1 / 11 ش.



والكلام، إلا على معنى الأمر بـأن يفهمه ويفقهه، ثم يتدبره ويعتبر بـه، فأما قبل ذلك، فمستحيل أمره وتدبره وهو بمعناه جاهل».(120) وهذا الذي ذهب إليه الطبري في ربط الإفهام بالتكليف أكده كثير من علماء الدراسات القرآنية، فالقرآن الكريم كما يقول الزركشي : «إنما نزل حجة على الخلق، فلو لم يجز التفسير لم تكن الحجة بالغة».(121)

ويستمر الطبري في تعميق هـذه الفكرة مبينـا الأثر الـديني والفني الذي يحدثه الفهم في المتلقي للرسالة قرآنا كانت هذه الرسالة أو شعرا : «... كما محال أن يقـال لبعض أصنـاف الأمم الـذين لا يعقلـون كـلام العـرب ولا يفهمونه لو أنشد قصيدة شعر من أشعار بعض العرب ذات أمثال ومواعظ وحكم : «اعتبر بما فيها من الأمثال، وادكـر بما فيها من المواعظ» إلا بمعنى الأمر لها بفهم كلام العرب ومعرفته، ثم الاعتبار بما نبهها عليه ما فيها من الحكم، فأما وهي جاهلة بمعاني مـا فيها من الكلام والمنطق، فمحال أمرها بما دلت عليه معاني ما حوته من الأمثال والعبر، بل سواء أمرها بذلك وأمر بعض البهائم به، إلا بعد العلم بمعاني المنطق والبيـان الذي فيها، فكذلك ما في آي كتـاب اللـه من العـبر والحكم والأمثـال والمواعظ لا يجوز أن يقـال : (اعتبر بها) إلا لمن كان بمعاني بيانه عالما، وبكلام العرب عارفا، وإلا بمعنى الأمر – لما كان بـذلك منه جاهلا – أن يعلم معاني كلام العـرب، ثم يتدبره بعد، ويتعظ بحكمه، وصنوف عبره».(122) ولقد كـان الطبري يلح على فكرة الوضوح والبيـان في الخطاب القرآني، لأن محل التكليف والامتثـال، والتدبر والاعتبار إنما هـو مشروط أساسا بفهـم معاني الآي القرآنيـة : «لأن كتاب اللـه أبين البيان، وأوضح الكـلام، ومحال أن يـوجـد فيه شيء غير مفهـوم المعنى».(123)

---

120) نفسه : 1 / 82 ش.
121) البرهان في علوم القرآن 2 / 163.
122) تفسير الطبري 1 / 82 – 83 ش.
123) نفسه 20 / 101 ح.



وانطلاقا من أن محل التكليف والاعتبار إنما هو في فهم النص القرآني ومعرفة بيانه على خير وجه، فقد انتهى الطبري إلى التسليم بمشروعية التفسير وضرورته، بل وجوبه ولزومه فيما هو داخل في طاقات الإنسان البشرية، وإمكاناته اللغوية كما سوف نرى، ولذلك كان ينحي باللائمة على الذين يقرأون القرآن الكريم ولا يحاولون تفسيره فقال : «إني لأعجب ممن قرأ القرآن ولم يعلم تأويله كيف يلتذ به»،(124) ويقول في الحث على التفسير المقبول وطلبه : «... فإذا كان ذلك كذلك، وكان الله جل ثناؤه، قد أمر عباده بتدبره، وحثهم على الاعتبار بأمثاله، كان معلوما أنه لم يأمر بذلك من كان بما يدل عليه آيه جاهلا، وإذ لم يجز أن يأمرهم بذلك، إلا وهم بما يدلهم عليه عالمون صح أنهم – بتأويل ما لم يحجب عنهم علمه من آيه الذي استأثر الله بعلمه من دون خلقه، الذي قدمنا صفته آنفا – عارفون، وإذا صح ذلك فسد قول من أنكر تفسير المفسرين – من كتاب الله وتنزيله – ما لم يحجب عن خلقه تأويله»،(125) بل إن الطبري يرى أن المنطق والعقل يقضيان بأن يكون للناس طريق قوي ومشروع لتفسير القرآن الكريم، مادام هذا الكتاب جاء بيانا لمصالح العباد ومنافعهم، يقول : «... وذلك أن جميع ما أنزل الله عز وجل من آي القرآن على رسوله ﷺ فإنما أنزله بيانا له ولأمته وهدى للعالمين، وغير جائز أن يكون فيه ما لا حاجة بهم إليه، ولا أن يكون فيه ما بهم إليه الحاجة، ثم لا يكون لهم إلى علم تأويله سبيل...».(126) وفي هذا السياق نفسه يقول الجاحظ : «...ولو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه وورثة رسله لا يحتاج إلى تفسير لفعل، ولكنا لم نر شيئا من الدين والدنيا دفع لنا على الكفاية، ولو كان الأمر كذلك، لسقطت البلوى والمحنة وذهبت المسابقة والمنافسة».(127)

---

124) معجم الأدباء 18 / 63.

125) تفسير الطبري 1 / 83 ش.

126) نفسه 6 / 180 ش.

127) البيان والتبيين 3 / 376.



3 - **نفعية الخطاب وفائدته :**

وتأسيسا على ما تقدم من أن البيان ضرورة إنسانية ونفسية، واجتماعية ودينية، وأن اللغة أقوى وسائل البيان، وأن التي جاء بها القرآن الكريم هي لغة العرب، وأن محل تطبيق الشريعة إنما هو منوط بمبدإ الإبانة والإفهام، - إذ «المقصود من الكلام الإفهام»،(128) - كما يقول الطوفي - بناء على ذلك كله، فإن الإبانة والإفهام، يقودإننا إلى نتيجة أخرى وهي ما يمكن الاصطلاح عليه بنفعية الخطاب وفائدته وهذا ما عليه كثير من البلاغيين واللغويين والنقاد، فقد ظلت فكرة الإبانة والإبلاغ مهيمنة على التفكير اللغوي القديم إلى حد ذهب معه أحد الباحثين المحدثين إلى القول بأن هيمنة فكرة الإبلاغ هذه جردت الخطاب اللغوي في كثير من الأحيان من وظائفه اللغوية الأخرى - كالوظيفة الشعرية، - وإن كان هذا لا يعني بطريقة مباشرة وأساسية رجلا مثل الطبري باعتباره مفسرا قبل أن يكون ناقدا أو أديبا، أو بلاغيا مثلا : «فلقد تصدرت الإبانة والإفهام سلم الوظائف التي تؤديها اللغة في مختلف المخاطبات والنصوص»(129) وكانت «كل ضروب الفن القولي ومختلف الأساليب المعدولة عن الطرق المألوفة في التعبير تلحق بالوسائل والأدوات والآلات الخادمة للمعنى التابعة له فيكون الإبلاغ والإفهام سعي مستويات اللغة كلها، وأما مختلف الوظائف الأخرى كالوظيفة الأدبية مثلا، فوظائف مساعدة دورها تدعيم الوظيفة الرئيسية والاجتهاد لجعلها أكثر تمكنا في الدلالة على الغرض وأشد تأثيرا في المتلقي».(130)

ولقد ألح الطبري في غير ما موضع من تفسيره على مبدإ الفائدة فقال : «والله تعالى ذكره يتعالى على أن يخاطب عباده بما لا يفيدهم به فائدة».(131)

128) الإكسير في علم التفسير لسليمان بن عبد القوي الطوفي ص : 12.

129) في نظرية الأدب عند العرب لحمادي صمود ص : 46.

130) نفسه : ص : 46.

131) تفسير الطبري 2 / 332 ش.



ولقد كان التركيز على مبدإ الفائدة في الكلام أو ما يعبر عنه حديثا بنفعية الخطاب جزءا أساسيا من مفهوم البيان بمعناه العام سواء عند اللغويين والنحاة، أو المفسرين والأصوليين أو البلاغيين والنقاد لأن «الأصل في الكلام أن يوضع لفائدة».(132) ولأن «حمل الكلام على ما فيه فائدة أشبه بالحكمة من حمله على ما ليس فيه فائدة»(133) ولأن «الكلام إنما هو مبني على الفائدة في حقيقته ومجازه»(134) وأنه «إذا لم تتعلق اللفظة المستعارة بفائدة في النطق فلا وجه لاستعارتها».(135)

ولعل إلحاح الطبري – كغيره من البيانيين – على مبدإ الفائدة في تحديد مفهوم البيان يجعل الدارس يذهب إلى القول بأن أبا جعفر كان يعنى بالوظيفة الإفصاحية للغة دون الاعتداد بالوظيفة التعبيرية والتأثيرية، أو بتعبير آخر التركيز على عملية الإظهار دون الظهور، والإفهام أكثر من الفهم، وهذا مبرر ومعقول إذا علمنا أن الإمام الطبري ينطلق في تعريفه للبيان من فكرة أن الله الخالق المبدع أنعم بنعمة البيان على الإنسان، فوجب بناء على ذلك أن يعنى بالخطاب القرآني باعتباره رسالة إلهية تعتمد على الاظهار والتبليغ، ومعلوم أن مصطلح (البيان) في اصطلاح (أهل البيان) لا في اصطلاح الأصوليين والمتكلمين هو : «توضيح المعنى، والكشف عنه كشفا يجعل السامع يفضي إلى حقيقته بسهولة، أو هو كما في بعض الاستعمالات، القدرة على ذلك مع الاقتدار على تصريف القول».(136)

وبناء على هذا فإن وجاهة الخطاب وقيمته إنما تتحدد أساسا في قدر ما يمتلك من الشفافية والوضوح والصفاء والإشراق والوصول إلى القصد من

---

132) الأصول لابن السراج 1 / 73.

133) الإنصاف في مسائل الخلاف المسألة : 33 ص : 259.

134) الموازنة للآمدي ص : 179.

135) نفسه.

136) مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للدكتور الشاهد البوشيخي مادة (بين) ص : 114.



أيسر سبيل. ولقد ذهب أحد الباحثين المحدثين في سياق المقارنة بين منهج الطبري وبين منهج الزمخشري في التفسير إلى أن الطبري : «كان يتوجه في المرتبة الأولى وجهة المخاطب، وكان شغله الشاغل هو الإفهام، أما الزمخشري فكان يتوجه في المرتبة الأولى وجهة المتكلم وكان شغله الشاغل : الفهم، ومن ثم كانت حيطته في الاقتراب من النص القرآني».(137)

ولقد رتب هذا الباحث هذا الزعم الذي ذهب إليه على أن الطبري «إذا كان ينتمي إلى ثقافة إنتاج النصوص فإنه ينتمي أيضا إلى الثقافة المتجهة نحو المخاطب. أما الزمخشري فبالإضافة إلى أنه ينتمي إلى الثقافة المتجهة نحو المتكلم... وأن الثقافة التي تنظر إلى موقع المخاطب تحاول أن تبسط، وأن تلجأ إلى وسائل تيسير الفهم والتلقي، أما الثقافة التي تنظر إلى موقع المتكلم فتحتفظ بالنص كما هو بما فيه من مغاليق ومبهمات، وبناء على ذلك كله، فإن الطبري كان يخاطب العامة في حين أن الزمخشري كان يخاطب الخاصة وصفة الصفوة».(138)

وفي كل حال فإن هذه الآراء المتقدمة رغم ما يبدو عليها من جدة وطرافة في تناول إشكالية المنهج في التفسير بين ابن جرير والزمخشري، - على بعد الزمان والمذهب والمنهج بينهما - فإنها تحتاج إلى كثير من إعادة النظر والتأمل والاستقراء والبعد من الفهم المسبق للنصوص، ذلك أن عناية الطبري بالمخاطب أو بفكرة الإفهام والإظهار دون الفهم والظهور، فكرة عامة في التراث وفي أنواع الخطاب الديني على وجه الخصوص لأن المخاطب هو محل التكليف والتنفيذ، كما أن الطبري كان في تفسيره يميل بصفة عامة إلى الوضوح والسهولة، ومن ثم كان يشترط شروطا خاصة في الخطاب الشارح أو اللغة الواصفة - كما يصطلح على ذلك الباحثون اللغويون المحدثون -

137) توالد النصوص وإشباع الدلالة تطبيقا على تفسير القرآن مجلة البلاغة المقارنة عدد 8 س : 1988 - ص : 42.

138) نفسه.



ومن ثم كان يلح على أن «أولى العبارات أن يعبر بها عن معاني القرآن أقربها إلى فهم سامعيه».(139) ومن ثم جاء الخطاب التفسيري عند الطبري بيانا على بيان وهذا هو عين التفسير الصحيح الذي هو - كما يقول ابن تيميه : «من جنس الكلام يوضح الكلام بكلام يوضحه»،(140) ثم إن مستويات الخطاب الشارح لا تخضع لمعيار ثابت وحاسم، وإنما تخضع لمقتضيات السامعين، ولقد فسر الراغب الأصفهاني هذه الحقيقة على خير وجه فقال : «ثم أحوال أهل العربية مختلفة في معرفته، ولو كان البيان لا يكون بيانا حتى يعرفه العامة، لأدى إلى أن يكون البيان في كلام السوقي العامي أو إلى أن لا يكون بيانا بوجه، إذ كل كلام بالإضافة إلى قوم بيان، وبالإضافة إلى آخرين ليس ببيان، وقد علم أن قوله تعالى : ﴿**وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء**﴾،(141) من أشرف الكلام، ولاحظ في معرفته لمن لم يتوفر نصيبه من البلاغة(142) كما أن الطبري نفسه كان يفرق في كثير من الأحيان بين ما نسميه نحن اليوم بالثقافة العالمة، والثقافة العامية، فمن الحماقة أن يوصف إمام معتمد كالطبري - وهو الذي لم يكن في علاقة حسنة في حياته مع العامة - بأنه كان يخاطب العامة، ويتجه هو نحوهم على الخصوص، بل إنه يفند الفهم العامي، والمنقولات الشعبية في اعتمادها أساسا لتفسير القرآن الكريم، يقول في سياق حديثه عن قصة إبراهيم مع قومه : «وقد زعم من لا يصدق بالآثار، ولا يقبل من الأخبار إلا ما استفاض به النقل من العوام، أن معنى قوله : ﴿**بل فعله كبيرهم هذا**﴾،(143) إنما هو بل فعله كبيرهم هذا إن كانوا ينطقون فإن كبيرهم هو

139) تفسير الطبري 17 / 11 ح.

140) مجموع فتاوى ابن تيمية 17 / 369.

141) الأنفال : 58.

142) مقدمة التفسير للراغب الأصفهاني ص : 401.

143) الأنبياء : 63.



الذي كسرهم، وهذا قول خلاف ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ﷺ أن إبراهيم لم يكذب إلا ثلاث كذبات كلها في الله...». (144)

كما أن الخطاب الشارح عند الطبري هو أقرب إلى الروح الإبداعية الصحيحة – رغم نقله لكثير من النصوص والآثار – ومن ثم جاء تفسيره بيانا على بيان، قال الإمام الذهبي بعد أن ساق نماذج إبداعية وتأملات للطبري في الخلق والكون «ولأبي جعفر في تآليفه عبارة وبلاغة». (145)

بل إن اللغة الواصفة المشرقة الصافية عند الطبري تحتاج إلى دراسة وافية مستقلة، كما أن الطبري لا يجعل النص القرآني في مستوى واحد معين من الفهم. والاستنباط، وإنما هناك مستويات متعددة لهذا الفهم والبيان كما ذهب إلى ذلك الراغب الأصفهاني، ومن أجل ذلك، فالناس يتفاوتون في الفهم والاستنباط، يقول (مثلا) في سياق تحديده لأنواع التفسير ومستوياته : «...وأن منه ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن، وذلك إقامة إعرابه، ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها، فإن ذلك لا يجهله أحد منهم، وذلك كسامع منهم لو سمع تاليا يتلو : ﴿**وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون، ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون**﴾،(146) لم يجهل أن معنى الإفساد هو ما ينبغي تركه مما هو مضرة، وأن الإصلاح هو ما ينبغي فعله مما فعله منفعة، وإن جهل المعاني التي جعلها الله إفسادا، والمعاني التي جعلها الله إصلاحا...». (147)

وأما ما ذهب إليه الباحث المذكور من القول بأن الطبري – على خلاف الزمخشري – ينتمي إلى مرحلة إنتاج النصوص لا إنتاج المقاييس، فهو

144) تفسير الطبري 17 / 41 ح.

145) سير أعلام النبلاء 14 / 277.

146) البقرة : 11 – 12.

147) تفسير الطبري 1 / 75 ش.



مغـالطة تـاريخيـة يكذبها واقع التـاريخ، وواقع البـدايـة الحقيقية لحركـة التدوين، كما يكذبها تفسير الطبري نفسه، هذا الذي نجد فيه أكثر من غيره من المفسرين - متقدمين ومتأخـرين عنه - مجمـوعة من المعايير والقـواعد الواضحـة والمحددة لتفسير القـرآن الكريم، بل يمكن القـول إن الزمخشري نفسه لم يكن إلا امتدادا حيا في هذا البـاب لجهود الطبري في تقعيد القواعد، ووضع الضوابط الأساسية لتفسير القرآن الكريم كما قدمناه.

4 - خلوص عربية القرآن :

وبنـاء على ما قـرره الطبري سابقـا من عد الإفهـام عنصرا أساسيـا في مفهوم البيان، وما قرره بناء على ذلك من كون الرسالة من جنس المرسل به إليهم، فإنـه من باب المنطق والعقل والبـداهـة أن تكون لغـة القرآن الكـريم عربيـة خالصـة، لأن الحكمة في المعجزة «مـوافقة المبعـوث عليهم في اللسان وأسلوب البيان»،(148) وهو مـا جعله عنوانـا كبيرا وشامـلا لهذا الموضوع فقال : «القول في البيان عن اتفاق معاني آي القرآن، ومعاني منطق من نزل بلسانه القرآن من وجه البيان - والدلالة على أن ذلك من الله تعالى ذكره هو الحكمة البـالغة - مع الإبـانة عن فضل المعنى الذي بـه باين القـرآن سائر الكلام»،(149) وبعـد مناقشـة مستفيضـة - تعتمـد دلائل منطقية ووقـائع تاريخية - ينتهي الطبري إلى القول : «... وإذ كانـت واضحة صحة ما قلنا بما عليه استشهـدنا من الشـواهد، ودللنا عليـه من الدلائل - فـالواجب أن تكون معـاني كتاب الله المنزل على نبينـا محمد - ﷺ لمعاني كـلام العرب موافقة، وظاهـره لظاهر كلامها ملائما، وإن باينه كتـاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان بما تقدم وصفناه».(150)

148) الفوز الكبير في أصول التفسير ص : 32.

149) تفسير الطبري 1 / 8 ش.

150) نفسه : 1 / 12 ش.



ويؤسس الطبري على الفكرة السابقة حقيقة في غاية من الأهمية تعرض لها الشافعي(151) وابن قتيبة(152) وغيرهما، هي أن القرآن إذا كان جاء على لغة العرب، فإنه موافق لهذه اللغة في طرق البيان ومذاهبه أو بتعبير آخر، إن لغة العرب ولغة القرآن الكريم تتوافقان في الظواهر التركيبية والأسلوبية والدلالية «فإن كان ذلك كذلك، فبين إذ كان موجودا في كلام العرب الإيجاز والاختصار، والاجتزاء بالإخفاء من الإظهار، وبالقلة من الإكثار في بعض الأحوال، واستعمال الإطالة والإكثار، والترداد والتكرار، وإظهار المعاني بالأسماء دون الكناية عنها، والإسرار في بعض الأوقات، والخبر عن الخاص في المراد، بالعام الظاهر، وعن العام في المراد، بالخاص الظاهر، وعن الكناية والمراد منه المصرح، وعن الصفة والمراد الموصوف، وعن الموصوف والمراد الصفة، وتقديم ما هو في المعنى مؤخر، وتأخير ما هو في المعنى مقدم، والاكتفاء ببعض من بعض، وبما يظهر عما يحذف، وإظهار ما حظه الحذف – أن يكون ما في كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ من ذلك في كل ذلك له نظيرا، وله مثلا وشبيها».(153)

وهذا ما قرره الشافعي قبل، فقال : «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكَان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاما ظاهرا يراد به الخاص، وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره».(154)

151) الرسالة ص : 40.

152) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة : 12.

153) تفسير الطبري 1 / 12 ش.

154) الرسالة للشافعي ص : 52.



ويقـول ابن قتيبة : معلقـا فهم القـرآن الكريـم بفهم أساليب العـرب في البيان «إنما يعـرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمـه، وفهم مذاهب العـرب، وافتنـانها في الأسـاليب، ومـا خص اللـه بـه لغتهـا دون جميع اللغات». (155)

2 – المنهج : حدود التفسير ومستوياته :

لقد كان للرؤيـة التفسـيرية التي انطلق منها الطبري في تفسيره، انعكاس كبير وتأثير قوي على مستوى المنهج الذي اعتمده في تفسيره، حيث نجد هذا المنهج مشتقا ومستمدا من المفهوم الذي اختاره للبيان، فإذا كان البيان نعمة وتكـريما من اللـه للخلق، فإن هناك مسـتوى معينـا خـارجا عـن طاقـات الإنسان الفكرية واللغوية ولا يعلم حدود هذا المستوى من المعنى إلا الله، أو رسوله ﷺ وإذا كان البيان القـرآني جاء على مذاهب العرب في التعبير، فإن هناك مستوى لغويا معينا يستطيع العالم باللغة إدراكه ومعرفته، ويحق له بل يجب عليه أن يكشف عنـه، ومن ثم فإن هناك حدودا فاصلـة وحاسمة بين التفسير المشروع، والتفسير غير المشروع.

وبناء على ذلك فقد خصص الطبري جزءا من مقدمته التفسيرية لما سماه «بالوجـوه التي من قبلها يوصل إلى معرفـة تأويل القرآن»، وفي هذا الفصل القيم يحدد أبو جعفر السبل والوسائل النقلية واللغوية التي بواسطتها يمكن الاهتداء والوقوف على معنى النص القرآني، ومـن ثم يحدد ثلاثة مستويات أساسية لفهم هذا النص وهي :

1 – ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيـان الرسول ﷺ «...وذلك تأويل جميع ما فيـه من وجوه أمره – واجبـه وندبه – وإرشاده وصنـوف نهيه، ووظائف حقـوقه وحدوده ومبـالغ فرائضـه، ومقادير الـلازم بعض خلقه

155) تأويل مشكل القرآن : 12.



لبعض، وما أشبه ذلك من أحكام آيـه، التي لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله ﷺ لأمته»،(156) ثم يضع أبو جعفر حدودا حاسمـة تمنع كل أحد كائنا من كان أن يخوض فيما هـو من اختصاص البيان الموكل إلى الـرسول ﷺ دون غيره، لأنــه المكلف بالتبيين والتفسير، يقـول : «...وهذا وجـه لا يجوز لأحد القول فيه، إلا ببيان رسول الله ﷺ له تأويله بنص منه عليه أو بدلالة قد نصبها دالـة أمته على تأويله»(157) وهنا يضع الطـــبري اليد على أصل هام من أصــول التفسير، وهو تفسير القـرآن بالسنة، لأن خير مـا يفسر به القـرآن بعـد القرآن، السنـة. وهـذه مسألـة وقـع الإجماع عليهـا من لـدن المفسرين والأصوليـين في تفســيرهم للقرآن الكـريم، واستنباط الأحكام منه، كما سنرى فيما بعـد.

2 – المستوى الثاني من التفسير هو : «ما لا يعلـم تأويله إلا الله الواحد القهار، وذلك ما فيــه من الخبر عن آجال حادثة، وأوقات آتيـة، كوقت قيام الساعة، والنفخ في الصور، ونزول عيسى بن مريم وما أشبه ذلك، فإن تلك أوقــات لا يعلـم أحـد حـدودهــا، ولا يعـرف أحـد من تـأويلهـا إلا الخبر بأشراطها».(158)

3 – المستوى الثـالث هو «أن منه مـا يَعلم تأويله كل ذي علم بـاللسان الذي نزل به القرآن، وذلك إقامة إعـرابه، ومعرفة الأسماء بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون مـا سواها... فالذي يعلمه ذو اللســان – الذي بلســانه نزل القــرآن – من تأويل القرآن هـو ما وصفت : من معرفـة أعيان المسميات بأسمائها الـلازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة، دون الواجب من أحكامها وصفاتها وهيآتها التي خص الله بعلمها نبيه ﷺ، فلا يدرك علمه إلا بيانه دون ما استأثر الله

156) تفسير الطبري : 1 / 74 ش.

157) تفسير الطبري 1 / 74 ش.

158) نفسه 1 / 74 ش.



بعلمه دون خلقه».(159) ويدعم الطبري هذا التقسيم - الذي انتهى إليه بشأن تحديد الوسائل التي بواسطتها يكشف عن المعنى القرآني - على عادته بآثار منقولة عن ترجمان القرآن عبد الله بن عباس حيث ينقل في سند متصل عنه قوله : «التفسير على أربعة أوجه، وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى ذكره».(160)

لكن الطبري يضع تحفظا إزاء القسم الأخير الذي ذكره ابن عباس فيقول : «وهذا الوجه الرابع الذي ذكره ابن عباس من أن أحدا لا يعذر بجهالته، معنى غير الإبانة عن وجوه مطالب تأويله، وإنما هو خبر على أن من تأويله ما لا يجوز لأحد الجهل به».(161)

ومعنى هذا أن ما لا يعذر أحد بجهالته لا يدخل في نطاق السبل التي تسلك للوقوف على معنى الآيات القرآنية، وهذا الذي ذهب إليه الطبري في تعليقه على تقسيم ابن عباس لوجوه التفسير، هو نفسه ما ذهب إليه الماوردي في مقدمة تفسيره فقال موضحا كلام ابن عباس : «وهذا صحيح، أما الذي تعرفه العرب بكلامها، فهو حقائق اللغة وموضوع كلامهم، وأما الذي لا يعذر أحد بجهالته فهو ما يلزم الكافة في القرآن من الشرائع وجملة دلائل التوحيد، وأما الذي يعلمه العلماء فهو وجوه تأويل المتشابه، وفروع الأحكام، وأما الذي لا يعلمه إلا الله فهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة، وهذا التقسيم الذي ذكره ابن عباس صحيح، غير أن ما لا يعذر أحد بجهالته داخل في جملة ما يعلمه العلماء من الرجوع إليهم في تأويله، وإنما يختلف القسمان في فرض العلم به، فما لا يعذر أحد بجهالته يكون فرضه على الأعيان، وما يختص بالعلماء يكون فرض العلم به على الكفاية».(162)

---

159) نفسه 1 / 75.

160) تفسير الطبري 1 / 75 ش.

161) نفسه : 1 / 75 - 76 ش.

162) مقدمة تفسير الماوردي (النكت والعيون) : 1 / 44.



واعتمادا على مـا سبق، يمكن أن نقول في شيء من التعميم والتجـوز إن الطبري يضع تقسيما ثـلاثيـا رئيسيا لمنـاطق ومجالات التفسـير القـرآني : المستوى الأول ما يمكن الاصطلاح عليه بالمستوى الغيبي الذي لا يعلمه إلا الله سبحـانه، وهذا يعني أن المعنى القـرآني هو معنى مطلق ولا نهائي ولا يمكن لـلإنسان بأي حـال من الأحوال أن يطلع عليـه لأنه من الأمـور التي تتعلق بالغيب والمجهول والمطلق.

المستوى الثاني هو ما يمكن الاصطلاح عليه بالمستوى النبوي الذي هو مقصور على الرسول ﷺ لأنـه أعلم أكثر من غيره من بني البشر بمراد الله سبحانه، بل إن الرسول ﷺ هو معدن البيان، على حد تعبير الطبري نفسه.

وأما المستوى الثـالث فهو ما يمكن الاصطلاح عليـه بالمستوى البشري اللغـوي الذي هـو في مكنـة الإنسان العـالم الـذي هو على معـرفـة باللغـة وقوانينهـا في التعبير والأداء. وداخل هـذا المجال نفسـه يحصر الطبري نوع المعرفة القرآنية التي تعرف عن طـريق اللغة، وهـي معرفة الأشياء وإدراكها في ذاتها وصفـاتها، دون الـواجب من أحكامهـا وصفـاتها التي خص اللـه بعلمها نبيه ﷺ، وبهذا التحـديد يقف الطبري عند الدلالة اللغويـة اللسـانية التي تستفاد من النص القرآني دون الدلالة العقـائدية التي هي موكولة إلى علم الرسول وبيانه، أو إلى العلم الإلهي المطلق الذي لا تحده حدود، ومعنى هذا أن تفسير النص القرآني على المسـتوى اللسـاني أو الدلالي المحض، ليس هو منتهى العمليـة التفسـيرية وإنما هو تمهيـد ضروري، وبداية أسـاسـية، ومنطلق منهجي لكل عملية تفسيرية، وتأتي بعـده مناطق أخرى من الفهم، ومسـتـويات من الشرح والتفسـير تعتبر امتـدادا واستمرارا لازمـا له، وهـذا يعني في النهايـة أنه ليس هناك انقطاع أو قطيعـة منهجية بين تفسـير النص القـرآني على المسـتـوى اللسـاني، وبين تفسيره على المسـتـوى العقـائدي كما ذهب إلى ذلك الباطنية الذين كانت تفسـيراتهم لا تنطلق من المعطيات اللغوية



التي يعطيها النص، وإنما تنطلق من رغبات ذاتية وأهواء شخصية لا تنتمي إلى التفسير من قريب أو بعيد.

– ولكي نقف على وجه أدق وأعمق، على المعالم الأساسية لتفسير الطبري فإنه يجب علينا أن نتناول بشيء من التفصيل الحديث عن طبيعة البنية التفسيرية وبنائها ونظام العلاقة بين مكوناتها وأجزائها، وقبل ذلك يجب أن نشير إلى أن الطبري لا يفسر الآيات القرآنية من الناحية العملية – أو إن شئت من الناحية التقنية – بشكل مجزإ وإنما يضعها غالبا في مجموعات تعطي معنى دلاليا معينا، أو فكرة مستقلة، ولقد كان الطبري على وعي بذلك فكان يضع عنوانا على شكل لازمة تتكرر وتطرد في تفسيره وهي قوله : «القول في تأويل قوله تعالى...» وحتى إذا كانت الآية أو الجزء من الآية المقترحة للتفسير مجتزأة من آية أخرى – مما لا يمكن معه الوقوف أحيانا على معنى مستقل لها – فإن ذلك لا يعدو الناحية الشكلية الإجرائية، أما من الناحية المنهجية فإن الطبري يكون على وعي تام وكامل، وفي كل الأحوال، بوجوب قيام علاقة دلالية قوية بين الآية المفسرة والتي قبلها وبعدها، مما يمكن معه القول : إنه كان من المفسرين الرواد الذين أسهموا في وضع الأصول الأولى لنظرية السياق، وقد جاء ذلك عنده على درجة كبرى من الوضوح والدقة والتفصيل كما سوف نرى، مما يمكن معه القول أيضا إنه حاول أن يضع تصورا شاملا لعملية وصف النص، وبناء نموذج معين، ومفهوم ثابت له.

ولقد أشرنا فيما قبل، إلى أن الأصوليين والمفسرين كانوا يهتمون بما نسميه نحن اليوم لسانيات الخطاب، على حين كان غيرهم من أهل البيان يهتمون بما يسمى لسانيات الجملة وهناك نص هام للطبري بين فيه المراحل والخطوات المنهجية العملية التي سينهجها في تفسيره فقال : «...ونحن في شرح تأويله وبيان ما فيه من معانيه، منشئون إن شاء الله



ذلك كتابا مستوعبا لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه جامعا، ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافيا، ومخبرون في كل ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة فيما اتفقت عليه منه، واختلافها فيما اختلفت فيه منه، ومبينو علل كل مذهب من مذاهبهم، وموضحو الصحيح لدينا من ذلك، بأوجز ما أمكن الإيجاز في ذلك، وأخصر ما أمكن الاختصار فيه». (163)

وفي ضوء النص السابق يمكن الوقوف على مكونات البنية التفسيرية وعناصرها، ثم طبيعة ونظام العلاقة بينها من خلال المراحل التالية :

1 - العرض الشامل للروايات المتفقة أو المختلفة الواردة في تفسير الآية بدقة وأمانة وموضوعية واستقصاء.

2 - الموازنة والترجيح بينها، والاحتجاج لكل قول أو رواية.

3 - الترجيح والاختيار من بين ما يراه الطبري من هذه الأقوال أشبه بمعنى الآية، وأولى بأن تحمل عليه.

4 - الاختصار والإيجاز في عرض الروايات والموازنة والترجيح بينها.

ومن خلال الوصف السابق للخطة المنهجية التي اعتمدها الطبري نجد أنها خطة تعتمد على كثير من الوضوح والدقة، والتماسك والترابط، بشكل يجعلها تخضع لمنطق داخلي يجعل كل خطوة منهجية تسلم إلى التي بعدها، ولقد تفطن القدماء لهذه الظاهرة المنهجية في مؤلفات الطبري حيث كان يضع خطبة أو مقدمة لمؤلفاته، ثم يجيئ الكتاب وفق ما تقتضيه تلك الخطبة، يقول ياقوت الحموي : «وكذلك كان يعمل في كتبه، أن يأتي بخطبته على معنى كتابه فيأتي الكتاب منظوما على ما تقتضيه الخطبة»،(164) لكن الدارس قد يتساءل بخصوص وصف الطبري لمنهجه بأنه قائم على الاختصار والإيجاز، مع أننا نجده يستغرق في تفسير الآية القرآنية الواحدة العديد من الصفحات، يمكن الإجابة على هذا التساؤل بأن

163) تفسير الطبري 1 / 6 - 7 ش.

164) معجم الأدباء - ج 1 / 66.



أبا جعفر كان يقصد الاختصار بمفهومه الكيفي لا بمفهومه الكمي، بمعنى أن التفصيل والإسهاب في تفسير الآية القرآنية الواحدة مهما بلغ من الكثرة والكثافة والطول، فإن ذلك لا يعد حشوا أو زيادة مادامت الضرورة المنهجية تقتضي ذلك، بل يمكن القول إن هناك قاعدة منهجية مطردة في تفسير الطبري وهي نفوره من التكرار وكراهيته للتطويل، فرغم أن المادة الأثرية الغزيرة الواردة في تفسيره على منهج المحدثين كثيفة، فإنه كان يوظفها توظيفا منهجيا سليما يستبعد كل ما من شأنه أن يحدث خللا في الخطة المنهجية التي ارتضاها للتفسير، وكثيرا ما كان يعبر عن ذلك بكثير من الصراحة والوضوح فيقول : «وللكلام في هذا النوع موضع غير هذا، كرهنا إطالة الكتاب باستقصائه، وفيما ذكرنا كفاية لمن وفق لفهمه،»(165) وبذلك جمع تفسيره بين صفتين منهجيتين قلما نجدهما عند غيره من المفسرين، وهما الجمع بين الغزارة في المادة، والنفس القوي في العرض والتحليل والنقد من جهة، والإيجاز والتنظيم في عرض هذه المادة وتصنيفها وتبويبها وترتيبها وفق خطة منهجية ثابتة وصارمة، من جهة أخرى، ومن أجل ذلك فقد كان الطبري يفرق في تفسيره بشكل واضح وحاسم بين ما هو من قبيل التفسير وما هو خارج عنه حيث يحيل في سياق تفسيره للآيات القرآنية على مؤلفاته الأخرى في النحو، أو الأصول، أو الفقه أو القراءة، أو غير ذلك، يقول (مثلا) مفرقا بين جانب النحو وجانب التفسير، ومبينا طبيعة العلاقة المنهجية والدلالية بينهما : «وإنما اعترضنا بما اعترضنا في ذلك من بيان وجوه إعرابه، وإن كان قصدنا في هذا الكتاب الكشف عن تأويل آي القرآن لما في اختلاف وجوه إعراب ذلك، من اختلاف وجوه تأويله، فاضطرتنا الحاجة إلى كشف وجوه إعرابه لنكشف لطالب تأويله، وجوه تأويله على قدر اختلاف المختلفة في تأويله وقراءاته»،(166) وبذلك يتحقق قدر كبير من الوضوح المنهجي والانسجام النصي داخل الخطاب التفسيري عند الطبري.

---

165) تفسير الطبري 1 / 306 ش.

166) تفسير الطبري 1 / 84 ش.



على أن هناك نقطة منهجية أخرى تبدو على قدر كبير من الأهمية، تتعلق بطول البنية التفسيرية وامتداد عناصرها في تفاعل دلالي قوي يجعل القارئ - إذا لم يكن من نوع القارئ الممتاز للنصوص - يشعر بنوع من الخلل أو الاضطراب في نظام البنية التفسيرية، لكن السبب الحقيقي لهذا التطويل والإسهاب هو تركيز الطبري في منهجه على الدلالة التفصيلية لا الدلالة الاجمالية، أو ما يطلق عليه بعض الدارسين اليوم توالد(167) النصوص وإشباع الدلالة، أي إفصاح لغة الشرح عما سكت عنه النص، وقد قدمنا أن ابن جرير كان ينطلق في تفسيره للقرآن الكريم من رؤية تفسيرية تعنى بالبيان في أوسع مدلولاته، وأقوى وجوهه لأن التفسير في حقيقته «يفسر أجزاء معنى المفسر بعضها من بعض، حتى يتأتى فهمه والانتفاع به»(168) أو هو «التفصيل»(169) كما يقول ابن فارس.

ولعل مقارنة سريعة بين منهج الطبري ومنهج الزمخشري في التفسير - مثلا - تبين أن الزمخشري «كان يسعى إلى فك رموز النص القرآني، ورفع الغموض عنه، ومنهجه في هذا هو التعامل مع جميع مستويات النص في آن، على أساس أن هذه المستويات جميعها وحدة واحدة، فلا انفصام بين الصرف والنحو والتركيب والدلالة، وقصد المتكلم».(170) ومن ثم جاء الخطاب التفسيري عند الزمخشري يحمل كثافة دلالية قوية، ولذلك وضعت عليه كثير من الحواشي والشروح والتعليقات، ورغم ما تثيره هذه الحواشي من آراء مذهبية، وميول(171) اعتزالية فإنها ترجع أيضا إلى طبيعة اللغة الشارحة عند الزمخشري حيث إنه «ينظر في نفس عبارة القرآن ولا يخرج

---

167) توالد النصوص وإشباع الدلالة سيرزا قاسم دراز - مجلة البلاغة المقارنة ص : 31.

168) الإكسير في علم التفسير للطوفي : ص : 2.

169) الصاحبي في فقه اللغة ص : 193.

170) توالد النصوص وإشباع الدلالة تطبيقا على تفسير القرآن - مجلة البلاغة المقارنة - عدد : 8. ص : 42. س : 1988.

171) ينظر على سبيل المثال : الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال لابن المنير الاسكندري بهامش الكشاف، وللوقوف على ذلك بتفصيل ينظر بروكلمان 5 / 223.



عنها»،(172) وعلى العكس من ذلك وضعت لتفسير الطبري مختصرات(173) وتلخيصات منذ القرن الرابع للهجرة.

وفي النهاية يمكن القول مع أحد الباحثين المحدثين : إن الطبري تميز في تفسيره «بمنهجه العلمي الواضح، وأن أصالته تتجلى فيما يعكس تفسيره من روح مؤلفه وعصره»،(174) ويتجلى هذا المنهج العلمي أيضا فيما وضعه من معايير ثابتة، وضوابط صارمة لا لتأسيس علاقة بين النص القرآني ومفسره فقط، ولكن أيضا لتأسيس علاقة منهجية ثابتة بين النص الشارح والنص المشروح أدبيا كان هذا النص أم دينيا أم غير ذلك، وهي علاقة تظل قائمة بين الثابت والمتغير أو المطلق والنسبي، لأن النص الشارح في جميع الثقافات، وفي كل المستويات يظل دون النص المشروح قيمة وقوة واستمرارا وقدرة على تجريب المناهج المتجددة الناتجة عن تراكم التجارب المعرفية والخبرات الثقافية المتغيرة من عصر إلى آخر، ويبقى بعد ذلك كله أن هناك مجالا ثابتا ومعينا للتفسير المقبول الذي لا يجوز الخروج عنه من جهة، كما لا يجوز تجاوزه أو التخلي عنه من جهة أخرى «لأن العمل بمضمون المفهوم منه [أي القرآن الكريم]، والإيمان بغير المفهوم منه، تعبدان صحيحان يحصل بهما تمييز الطاعة من العصيان».(175)

---

172) التكميل في أصول التأويل للشيخ عبد الحميد الفراهي ص : 6.

173) قال ابن النديم عن تفسير الطبري : «وقد اختصره جماعة منهم أبو بكر بن الأخشيد وغيره» الفهرست ص : 327 ومنها مختصر ألفه أبو يحيى محمد بن صمادح التجيبي (ت 419هـ)، وهو مطبوع بالقاهرة بتحقيق وتعليق محمد حسن أبو العزم الهيأة المصرية العامة للكتاب 1970، وعن المبررات والأسباب المنهجية التي جعلت التجيبي يختصر تفسير الطبري ينظر مقدمة المختصر المذكور ص : 29 – 30.

174) مناهج في التفسير لمصطفى الصاوي الجويني ص : 332.

175) الإكسير في علم التفسير ص : 4.



الباب الأول

ضوابط فهم النص في تفسير الطبري



الباب الأول
ضوابط فهم النص في تفسير الطبري

تقديم :

1 – البنية العامة لهذه الضوابط :

من المميزات الأساسية في الرؤية التفسيرية للطبري، هو قيامها على أساس معرفي مكين، منه تشتق، وعنه تتفرع جميع الضوابط والأصول التي اعتمدها في تفسيره. ويقضي هذا الأساس المعرفي بالاعتماد على ما يسميه الطبري نفسه الحجة أو العلم، كيفما كان نوع هذه الحجة أو طبيعتها، نقلية كانت أو لغوية، أصولية، أو عقائدية أو غير ذلك «لأنه غير جائز أن يقال في تأويل كتاب الله تعالى ذكره إلا بحجة واضحة».(1) كما نص أبو جعفر على ذلك في غير ما موضع من تفسيره، تبعا لما قرره سلفه الإمام الشافعي الذي أوجب على العالمين «ألا يقولوا إلا من حيث علموا».(2) كما أنه ليس لأحد «أن يقول في شيء حل أو حرم إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس».(3) وعلى هذا الأساس فإنه لا يجوز مطلقا ولأي كان، أن يفسر القرآن الكريم بالرأي المجرد، ودونما الاستناد إلى دليل أو حجة واضحة : «لأن المدعي دعوى لابرهان عليها متحكم، والتحكم لا يعجز عنه أحد»(4) كما يقول الطبري نفسه.

---

1) تفسير الطبري 5 / 65 ش.

2) الرسالة للشافعي ص : 41.

3) نفسه : 49.

4) تفسير الطبري 3 / 562 ش – 4 / 366 ش.



وإذا مـا حـاولنا البحث عن الآليـات التي تتحكم في بنـاء ضـوابط فهم النص عنـد الطبري، فإننا نجـد مجموعة مـن الثنائيـات الضدية في الغـالب تطرد وتتكـرر في تفسيره، وعليها تقـوم حجة التفسير ومشروعيتـه، وهذه الثنائيات تـرتد في مجملها إلى ثنائيـة ضدية، هي الخبر بمفهـومه العام، في مقـابل العقل وما يـدل عليه من مصطلحـات مثل الاستدلال، الاستخـراج، ويمكن توضيح ذلك على الشكل التالي :

الحجة

الخبر	العقل
1 – النص	1 – دلالة
2 – الأصل	2 – قياس
3 – الأثر	3 – النظر
4 – النقل	4 – الاستدلال

فهناك مفهوم عـام هو الحجة تلتقي داخله مجموعة من الثنـائيات تقوم العلاقـة بينها على أسـاس ضدي، وهكـذا نجد الطبري يستعمل غـالبا، وفي كثير من المواطن، الأصل في مقابل القياس، والأثـر في مقابل النظر، والنقل في مقابل الاستدلال أو الاستخراج، وإذا نظرنـا إلى هذه المصطلحات من زاوية أفقية فإننا نجـد العلاقة بينها علاقـة ضدية، أما إذا نظرنـا إليها من زاوية عمودية فإننا نجد العلاقة بينها تقوم على أساس التوافق والتطابق.

وهناك ملاحظـة منهجية وأساسية في طبيعة العلاقـة بين هذه الضوابط والمصطلحات هو أنها لا ترد، أو قلما تـرد بشكل منفرد داخل عملية تفسير الآية القرآنية الواحدة، وإنما يرد أحدهـا مقرونا بالآخر في الغالب ومتداخلا



معه، مما يدل على أنها تتكامل فيما بينها، بشكل منهجي سليم، ومما يعني أيضا أن بنية التفسير عند الطبري كانت تقوم على أساس من الإدراك العميق لجدلية العلاقة بين أصول النقل وأصول العقل في عملية الفهم والتفسير، والاستنباط والتأويل، ومما يدل على أن ابن جرير لم يكن من أنصار المنقول وحده أو المنقول بإطلاق، وإنما كان يجمع جمعا محكما بين التفسير بالنقل، والتفسير بالعقل، من حيث إنه يتعذر اعتماد أحدهما في الغياب التام والمطلق للآخر : «فلا رأي إلا برواية، ولا رواية إلا برأي».(5) ولأن من «اقتصر على المنقول إليه، فقد ترك كثيرا مما يحتاج إليه».(6) كما يقول الراغب الأصفهاني، وعلى هذا الأساس من قيام التفاعل والتكامل بين النقل والعقل، والرواية والرأي فإن «النقل والسماع لابد منه في ظاهر التفسير أولا، ليتقى به مواضع الغلط، ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط».(7) كما يقول الإمام الغزالي، وهو المبدأ الذي عمل ابن جرير على تأصيله وترسيخه منذ وقت مبكر في تاريخ تفسير القرآن الكريم، ولعل هذه الحقيقة تدفع ما شاع لدى كثير من الباحثين في القديم والحديث من نسبة الطبري في تفسيره إلى التفسير بالمأثور وحده من دون الاستعانة بالرأي، وإعمال العقل فيما حقه أن يعمل فيه.

وإذا حاولنا الوقوف على الترتيب الذي تخضع له الضوابط العامة في تفسيره، ومعرفة النظام الذي تخضع له أيضا من حيث درجتها في الحجية والقوة، فإننا من خلال استقراء التفسير كله، نجد هذه الأصول والضوابط تخضع لتراتبية عامة مطردة وهي الضوابط النقلية أولا، ثم اللغوية ثانيا، ثم الأصولية «أصول الدين وأصول الفقه» ثم العقلية، ويحاول أبو جعفر ما أمكنه التوفيق والجمع بين هذه الأصول بشكل منسجم وسليم، إلا أنها

5) الفكر السامي للحجوي 3 / 46.

6) مقدمة التفسير للراغب الأصفهاني ص : 423.

7) إحياء علوم الدين 1 / 29.



عندما تتعارض أو تتناقض، فإنه يعطي الأسبقية المطلقة للضابط النقلي كيفما كانت طبيعة الأصل الذي جاء مناقضا له، وهذا ما نقصده عندما نصف الطبري أو نصنفه داخل ما عرف في تاريخ التفسير، بالتفسير بالمأثور، بمعنى أن الصفة المنهجية الغالبة عليه هي الاحتكام إلى النقل، وليس النقل وحده كما هو الشائع لدى كثير من الدارسين المحدثين.

2 – **قيمتها في التفسير :**

وإذا عدنا إلى محاولة البحث عن أهمية هذه الضوابط ووظيفتها في تفسير الطبري سواء في المستوى النظري (مقدمة التفسير) أو في مستواها التطبيقي (عملية التفسير ذاتها) فإننا نجد لها أهمية قصوى فيما يتصل بجانب المعنى، حيث إن هذه القواعد والضوابط تعتمد على استخراج المعنى من النص القرآني بطريقة علمية موضوعية تبعد التفسير عن الآراء والأهواء الشخصية والمذهبية مما هو من قبيل التفسير المذموم أو المستكره كما كان يعبر عن ذلك القدماء أنفسهم، كما أن هذه الأصول والضوابط تعمل على التعمق في المعنى وضبطه وتصحيحه وتحري ما هو أقرب إلى الحق والصواب في فهمه، ومن أجل ذلك جاء تفسير ابن جرير متصفا بكثير من الموضوعية والأمانة والنزاهة، والتجرد عن الأهواء الشخصية والمذهبية التي يجب أن يكون القرآن الكريم منزها وبعيدا عنها.

3 – **جمع الطبري بين التنظير والتفسير :**

وفي سياق الحديث عن الضوابط العامة في تفسير الطبري يجب التنبيه على حقيقة منهجية جديرة بالتنويه، وهي الجمع بين التفسير والتنظير له، بشكل محكم وقوي، مما جعل ابن جرير رائدا في مجال ابتداع وتقرير القواعد والأصول العامة للتفسير داخل عملية التفسير ذاتها، وبذلك انتقل



بالتفسير من مرحلة النقل والتجميع من دون ضوابط علمية ومنهجية صارمة، إلى مرحلة تتوافر لها كثير من عناصر الشمول والاستقراء، والاستقصاء والدقة، والنقد والبناء، وبذلك يمكن القول مرة أخرى إن ابن جرير كان أول من عمل على تجريد قواعد التفسير وضبطها وتحديدها بمنهجية واضحة، خلافا لما كان عليه أمر التفسير قبله.

والظاهرة المنهجية التي تلفت نظر الباحث في هذا السياق هو أن الطبري لا يكتفي بتقديم هذه الأصول والقواعد مرة أو مرتين، وإنما يحاول التذكير بها في كل مناسبة، مما يجعل قارئَ النص على بينة منها، بل يمكن القول إنه ليس هناك مفسر على الإطلاق تعرض لتقرير قواعد التفسير داخل الخطاب التفسيري نفسه بقدر ما فعل الطبري، ولو حاولنا تجريد هذه القواعد من سياقها لأدركنا الإسهام الحقيقي والرائد الذي كان لابن جرير في مجال معرفة قوانين تفسير الخطاب الأدبي بعامة، والقرآني بصفة خاصة، وهذا الذي قدمناه من سبق الطبري إلى وضع نظرية علمية واضحة في التفسير يقودنا إلى القول بأنه قدم مشروعا معرفيا متكاملا لقراءة النص القرآني في عمومه وكليته، فإذا كان سيبويه (ت 161هـ) في الكتاب، قد وضع الأصول والقواعد الأولى للتفكير اللغويَ العربي السليم، وكان الإمام الشافعي (ت 205هـ) أول من وضع القواعد الأولى لمعرفة استنباط الأحكام الشرعية من النص القرآني، وإذا كان الجاحظ (ت 255هـ) أول من قدم مفهوما كاملا لنظرية البيان العربي، فإن ابن جرير الطبري (ت 310هـ) كان في تفسيره فتحا جديدا في مجال قراءة النص وتفسيره، لم يفعل ذلك أحد قبله ولا بعده.

وبناء على ما تقدم، فإننا سنتحدث في الفصول القادمة بشكل مفصل، عن الضوابط التي وضعها الطبري لتفسير القرآن الكريم، بادئين بأولها في الترتيب والحجية عنده، وهو ما اصطلحنا عليه بالضوابط النقلية، وقبل ذلك



نشير إلى أننا سنتحدث عن هذه الضوابط اعتمادا على المنطلقات المنهجية التالية :

1 – إن الفصل بين هذه الضوابط المتعددة، لا يعني الفصل الفعلي بينها، وإنما هو فصل تقني إجرائي، لأن هذه الضوابط لا ترد في تفسير الطبري بشكل منفصل، وإنما ترد متداخلة، باعتبار أن كل واحد منها يشكل عنصرا من عناصر ما يسميه الطبري بالحجة التي لا يقبل تفسير بدونها.

2 – سنحاول الحديث عن هذه الضوابط في علاقتها المنهجية بمؤلفات الطبري الأخرى من غير التفسير لنكون رؤية شاملة ومتكاملة عن منهج الرجل في حقيقته وعمقه.

3 – أننا إنما نتحدث في هذا الباب عن الضوابط العامة لفهم النص القرآني بوجه عام، من دون أن نتناول قضايا دلالية جزئية تناولها أبو جعفر في سياق تفسيره للآيات القرآنية الكريمة، مما سيكون محل الحديث عنه الباب الثاني إن شاء الله تعالى.

الفصل الأول

الضوابط النقلية

الفصل الأول

الضوابط النقلية

إذا سلمنا بأنه لا يمكن الحديث عن المعنى في غياب الحديث عن النص، لأنه «حيث لا وجود لنص، فلا وجود أبدا لفكر ولا لموضوع دراسة».(8) فإن نقطة البدء في أية دراسة مهما كان موضوعها وهدفها لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير النص، وهذا ما نقصده عندما نتحدث عن الضوابط النقلية في تفسير الطبري، أي جميع الآثار والأخبار التي لها قيمة نصية (قرآنا كانت أو حديثا، أو خبر آحاد، أو قراءة، أو غير ذلك).

ومعنى هذا أن تفسير النص القرآني يتم غالبا عبر نصوص أخرى خارجة عنه، وهنا يجب أن نفرق بين النص الذي هو موضوع التفسير والنص الذي هو وسيلة وطريق إلى تفسيره، وفي هذا السياق تواجهنا مجموعة من التساؤلات وهي : ما طبيعة العلاقة بين النص الشارح والنص المشروح في تفسير الطبري ؟ وما هو معيار التفريق بين النص المقبول في التفسير والنص المرفوض ؟ وما هي درجة حجية النصوص بوجه عام في التفسير بالقياس إلى الضوابط الأخرى ؟ وأي هذه النصوص كان أكثر كثافة وحضورا من غيره من النصوص. وما هو الدور المنهجي والعلمي الذي للنصوص في مجال الكشف عن معنى النص القرآني ؟.

---

8) مسألة النص لميخائيل باختين – ترجمة محمد علي مقلد مجلة الفكر العربي المعاصر عدد : 36. س : 1985 ص : 40.



1 – ظاهرة كثرة النصوص في تفسير الطبري :

ولعل أول ظاهرة تواجه الدارس في هذا السياق، هو ما يمكن الاصطلاح عليه بالظاهرة النصية في تفسير الطبري، حيث تتراكم النصوص وتتوالد بشكل يسهم في إشباع المعنى والتوسع فيه وتقليبه على وجوهه المختلفة مما يجعل للنصوص المتعددة والمتنوعة وظيفة كبرى في إنتاج الدلالة.

ولعل كثرة النصوص ونموها وتوالدها في تفسيره يرجع أولا إلى الثقافة الموسوعية التي اتسمت بها شخصية ابن جرير العلمية خصوصا في تفسيره القيم، الذي يعد بحق موسوعة علمية غزيرة أو دائرة معارف شاملة لثقافة القرون الثلاثة الأولى للهجرة. ولقد أشاد العلماء في القديم والحديث بهذه الغزارة العلمية المدهشة، والإنتاج العلمي الغزير الذي خلفه الطبري في الميادين الثقافية المختلفة، مما جعل منه شخصية موسوعية قلما نظفر بمثيل لها، «فهو شيخ المفسرين، وإمام المؤرخين، ومجتهد مطلق، ومحدث لا يقل منزلة عن أعلام المحدثين في عصره، ولغوي ضليع يفقه أسرار العربية متنا وأدبا، وبلاغة وصرفا».(9) وهذه الثقافة الموسوعية التي ألمحنا إليها انعكست على تفسيره بشكل قوي حتى وصف هذا التفسير بأنه يجمع ثقافة غنية ومتنوعة يقول الداودي في طبقات المفسرين : «...وجوّده [يعني التفسير] وبين فيه أحكامه، وناسخه ومنسوخه، ومشكله وغريبه، ومعانيه، واختلاف أهل التأويل والعلماء في أحكامه وتأويله، والصحيح لديه من ذلك، وإعراب حروفه، والكلام على الملحدين فيه، والقصص وأخبار الأمة والقيامة».(10)

وهذه القضايا التي ذكرها الداودي ترتد في جملتها إلى قضية المعنى كما سوف نرى، كما أنها تدل على أن النصوص والمفاهيم التي اعتمدها الطبري

9) الجانب الفقهي في تفسير الطبري لمحمد الدسوقي بحث أعد بندوة القاهرة المنعقدة بتاريخ 25 – 26 – 27 يوليوز 1989 بمناسبة مرور أحد عشر قرنا على وفاة الإمام الطبري.

10) طبقات المفسرين للداودي 2 / 114.



في تفسيره تبدو ذات طبيعة معقدة وغنية ومتباعدة مما يجعله ينفتح على آفاق معرفية واسعة تجعله لا يقف في التفسير عند مستوى محدود وثابت في الفهم والتفسير، وإنما يتجاوزه إلى مستويات أخرى أشمل وأعمق.

2 - اتباعه منهج المحدثين في التصنيف والتأليف :

إذا كان تفسير الطبري يتميز أكثر من غيره من التفاسير الأخرى بظاهرة كثرة النصوص واتساعها وتنوعها فما هي النصوص التي نالت حظا أكبر في تفسيره، وبتعبير آخر ما نوع النصوص التي كان يعتمدها أبو جعفر اعتمادا منهجيا رئيسيا في التفسير ؟ ولعل هذا التساؤل يقودنا إلى الحديث عن الخلفية المنهجية العامة التي بنى عليها أبو جعفر كل مؤلفاته في التصنيف، وهي التأليف على طريقة المحدثين، ومنهجهم في عرض الروايات وتوجيهها ونقدها أحيانا، سواء في كتابه «تاريخ الأمم والملوك» أو في تفسيره : «جامع البيان» أو في مصنفه في الحديث : «تهذيب الآثار، والثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار» هذا الكتاب الذي وصفه الداودي بقوله : «...وابتدأ بما رواه أبو بكر الصديق، - رضي الله عنه - مما صح بسنده، وتكلم على كل حديث منه، فابتدأ بعلله وطرقه، وما فيه من الفقه والسنن، واختلاف العلماء وحججهم، وما فيه من المعاني، وما يطعن فيه الملحدون والرد عليهم، وبيان فساد ما يطعنون به، وكان قصده فيه أي يأتي بكل ما يصح من حديث رسول الله ﷺ عن آخره ويتكلم على جميعه حسب ما ابتدأ به، فلا يكون لطاعن في شيء من علم رسول الله ﷺ مطعن، ويأتي بجميع ما يحتاج إليه أهل العلم، كما فعل في التفسير، فيكون قد أتى على علم الشريعة من القرآن والسنن فمات قبل تمامه».(11)

---

11) طبقات المفسرين للداودي 1 / 115.



لقد أوردنا هذا النص على طوله لنبين التكامل المعرفي والمنهجي الذي يبدو بصورة عامة في تفسير الطبري، ولنكشف عن جانب مهم في شخصيته العلمية، هذا الجانب الذي أغفله الدارسون المحدثون إغفالا كبيرا، وهو ما يتصل بعلم الحديث وصناعته، حيث كان لثقافته الحديثية تأثير كبير على مستوى الموضوع والمنهج معا، وفي كل ما وصلنا من مؤلفاته تقريبا. ولقد كان القدماء على وعي قوي بهذا الجانب العلمي في شخصية الطبري، فقد وصفته المصادر القديمة بالمحدث،(12) وبأنه أدرك الأسانيد العالية بمصر والشام والعراق(13) والكوفة والبصرة والري، ووصف بأنه «كان عالما بالسنن وطرقها وصحيحها وسقيمها»،(14) بل يمكن القول إن الهوية الحقيقية لشخصية الطبري العلمية والمذهبية تظهر أول ما تظهر في ميدان الحديث، وهذا ما نص عليه، ابن فرحون فقال : «إنه اختار في المذهب على رأي أهل الحديث».(15)

وعلى هذا الأساس من سلوك الطبري نهج المحدثين في التصنيف كانت مؤلفاته تزخر بالنصوص والروايات الحديثية، وإن كانت شخصيته تبدو في جانب معين أقوى منها في الجانب الآخر، فإذا ما حاولنا المقارنة بين منهجه في التفسير والحديث، وبين منهجه في التاريخ (مثلا) فإننا نجد أن الطبري «فقيها ومحدثا ومفسرا تتوافر فيه السمات العلمية على نحو أسطع مما نتبينها لدى الطبري مؤرخا»،(16) وهذا راجع إلى أن الطبري في تفسيره لم يكن يقبل كل النصوص الواردة في معنى الآية القرآنية المفسرة، وكذلك

---

11) طبقات المفسرين للداودي 1 / 115.

12) معجم الأدباء 18 / 40.

13) الفهرست لابن النديم ص : 292.

14) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي 2 / 263.

15) الديباج لابن فرحون مقدمة المؤلف ص : 12.

16) ابن جرير شخصيته العلمية ومنهجيته التاريخية للدكتور أحمد علي، مجلة العربي (الكويت) عدد : 375 فبراير 1980 ص : 76.



الشأن في دراسة الحديث النبوي الشريف لما لهما من سلطة مرجعية قوية ومتميزة، وإنما كان يقبل نصوصا بذاتها، ولذلك لم يكن يأخذ بمطلق النصوص، وإنما كان يتشدد أحيانا في نقل المرويات، ونقدها والمقارنة والترجيح بينها «فإذا كان منهجه في كتابة تاريخه قد اتسم بالتسجيل المحايد، مع بيان رأيه على بعض الرواة والأحداث، فإن منهجه في كتابة تفسيره، قد اتسم بالتسجيل والتعليق والنقد الواضح، وهذا عائد لفلسفته الدينية، والتزامه الشديد بها، ومذهبه السلفي الملتزم».(17)

ولقد نبه على هذه الحقيقة ياقوت الحموي مبينا الاختلاف المنهجي لدى الطبري بين تأليفه في التفسير، وكتابته للتاريخ فقال عنه، «...ولم يتعرض في تفسيره لتفسير غير موثوق به، فإنه لم يدخل في كتابه شيئا عن محمد بن السائب الكلبي، ولا مقاتل بن سليمان، ولا محمد بن عمر الواقدي لأنهم عنده أظنناء، والله أعلم... وكان إذا رجع إلى التاريخ والسير وأخبار الأعراب حكى عن محمد بن السائب الكلبي وعن ابنه هشام، وعن محمد بن عمر الواقدي، وغيرهم فيما يفتقر إليه، ولا يأخذ إلا عنهم»،(18) كما أنه «لا يعول في تفسيره على المناولات، والإجازات، ولا على ما قيل في الأقوال، بل يذكر ذلك بالأسانيد المشهورة».(19) ولقد شهد له الإمام ابن تيمية بهذا التثبت والاحتياط في قبول المرويات فقال : «وأما التفاسير التي في أيدي الناس، فأصحها تفسير محمد بن جرير الطبري، فإنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة، وليس فيه بدعة، ولا ينقل عن المتهمين»(20) بل إنه فضل هذا التفسير على تفسير الزمخشري وابن عطية من حيث الوثوق والصحة فقال : «...لكن تفسير ابن جرير أصح من هذه كلها».(21)

---

17) الطبري لعبد الرحمن حسين العزاوي – سلسلة نوابغ الفكر العربي (العراق) عدد : 11 ص : 63.

18) معجم الأدباء 18 / 65.

19) نفسه : 59 – 60.

20) فتاوى ابن تيمية 13 / 385.

21) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص : 43.



وهـذه الشهادات التي قـدمنـا تدل على أن الطبري كـان يفـرق تفريقـا حاسما بين ما سمينـاه النص المقبول والنص المردود في التفسير، كما أن في هـــذه الشهـادات ردا صريحا على من اتهمـــوا الطبري بإقحـام مــا سمي بـالإسرائليات في التفسير، وبـاعتماده الروايـات الـواهية والتسـاهل في قبيل المرويات تساهلا مطلقا.

3 - **اعتباره بعض الروايات وسيلة لا غاية في التفسير :**

لكن هنـاك حقيقة منهجيـة يجب وضعها في الاعتبـار حين الحديث عن تعامل الطبري مع بعـض الروايات التي تبـدو واهية، من حيث إنـه لا يأخذ هذه الروايات غـاية في حد ذاتها، وإنما يتخذ منها مدخـلا منهجيا ومنطلقا علميا للمقـارنة والترجيح، ثم الاستنبـاط والاستنتاج، حيث يبدأ على عـادته الحديث في تفسير الآية القرآنية بـالرواية عن من يسميهم أهل العلم أو أهل التأويل، مبينا مـا ورد في معنى الآية من أقوال وروايات متفقـة أو متباينة، ثم يختـار منهـا مـا يراه أشبـه بمعنى الآيـة المفسرة، لكنـه لا يأخـذ بهذه المرويـات - التي تبـدو ضعيفـة - أخـذا مبـدئيـا، وإنما يسـوقهـا بقصـد الاستئناس بها في تـوضيح معنى الآية والتـوسع في معناها وإشبـاع القول فيها، شأنها في ذلك شأن الأشعار التي يستشهد بها في إيضاح معاني الآي.

وهذه الحقيقـة المنهجية في تفسير الطبري نبه عليهـا كثير من الدارسين المحـدثين، يقول الـدكتـور فتحي الـدريني : «...هذا، وبـإمعان النظـر فيما يعرض الإمام من كثرة الروايات يرى إنما يقصد من وراء ذلك إلى استقصاء ما ورد في مدلول اللفظ المفرد، في الجملة أو الآيـة الكريمة من معان متحدة أو متغايرة، توقيفية كانت أو لغوية أو ما صدر عن أئمة التفسير الثقات من آراء هي ثمـرة الاجتهاد بـالـرأي، أقول : إنما يفعـل ذلك جمعا واستقصـــاء وتدوينا - فيما نرى - بغية نقدها وتمحيصها، وترجيح ما هو أقوى دليلا،



أو رفضها جملة إذا لم تعتمد أصلا شرعيا ثابتا، ثم نراه يقيم الدليل على ما يذهب إليه ويرجحه أو يرفضه جازما غير متردد حتى لم يسلم من نقده الثقات من تلاميذ ابن عباس، من مثل مجاهد من التابعين المشهود لهم بالإمامة في التفسير».(22) ويقول الأستاذ الشيخ محمود شاكر محقق التفسير : «فاستدلال الطبري بالأخبار والآثار ليس معناه أنه ارتضاها، بل معناه أنه أتى بها ليستدل على سياق تفسير الآية مرة، وعلى بيان فساد الأخبار أنفسها مرة أخرى، وقد أخطأ كثير ممن نقل عن الطبري في فهم مراده، وتحامل عليه آخرون لم يعرفوا مذهبه في هذا التفسير».(23)

ولقد كان أبو جعفر نفسه على وعي قوي بهذا السلوك المنهجي فكان ينبه على أنه لا يسوق هذه الآثار لكي تكون مهيمنة على كتاب الله، ولا على أنها حجة في الدين، ولا في التفسير التام لكتاب الله، يقول (مثلا) في تعليقه على الروايات الواردة في تفسير قوله تعالى من سورة البقرة ﴿**قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء...**﴾.(24) «...وهذا الذي ذكرنا هو صفة منا لتأويل الخبر، لا القول الذي نختاره في تأويل الآية».(25)

وهذا السلوك المنهجي في تمييز الطبري بين النصوص، والتفريق بين ما يراه منها حجة في التفسير، وما يسوقه لمجرد بيان القرائن والظروف التي احتفت بسياق الآية، نجده يتجلى في مصنفاته في التفسير والحديث خاصة، يقول في كتابه (تهذيب الآثار) : معللا سوقه للأخبار التي أوردها على غير المنهج الذي ارتضاه لنفسه من الاقتصار على إيراد الأخبار الصحيحة : يقول : «...وإنما أحضرنا ذكر ما لم نر من هذه الأخبار صحيحا في هذا

22) الإمام الطبري ومنهجه العلمي في التفسير للدكتور فتحي الدريني مجلة التراث العربي (دمشق. العددان 13 – 14 س : 1984. ص : 8.

23) تفسير الطبري 1 / 462 ش تعليق المحقق في الهامش رقم : 2.

24) البقرة : 30.

25) تفسير الطبري 1 / 462 ش.



الموضع، لاعتلال من اعتل به في توهين خبر يوسف بن مسعود الثقفي، لا احتجاجا به منا». (26)

ويقول في نفس الكتاب - مجيبا على ما قد يوجه إليه من اعتراض بذكر الأخبار غير الصحيحة : «...أما الأخبار التي ذكرناها، فإن منها عندنا صحيحا، ومنها غير صحيح، ولم نذكر ما كان منها غير صحيح استشهادا به على دين، ولا على الوجه الذي اشترطنا في أول كتابنا ألا نذكره...». (27) وعلى هذا الأساس يمكن القول مع أحد الباحثين : «إن حكاية ابن جرير للقول الضعيف لا يؤاخذ به، لأن منهجه حكاية ما اتفقت عليه الأمة وما اختلفت فيه». (28) ولعل هذا ما قصده الإمام ابن تيمية بالذات حين قال في شأن الأحاديث الضعيفة : «...وهكذا كان أهل العلم يكتبون مثل هذه الأحاديث، ويقولون إنه يصلح للشواهد والاعتبار، ما لا يصلح لغيره، قال أحمد : قد أكتب حديث الرجل لأعتبره...». (29)

وإذا كنا في الصفحات الماضية بينا اختلاف وظيفة النصوص قوة وضعفا في تفسير الطبري وفي مؤلفاته بصفة عامة، في بيان المعنى فإننا نود في هذا السياق، أن ننبه على أنه كان لا يقف عند سوق الروايات والأخبار والأسانيد، وإنما كان يتعرض لنقدها وبيان محل الضعف والفساد فيها.

4 - **نقده للأسانيد :**

إذا كان ابن جرير تميز في تفسيره بتجميعه لأكثر ما يمكن من النصوص - والروايات الحديثية خاصة - في تفسير الآية القرآنية الواحدة، فإنه إلى ذلك تعرض في سياق التفسير لنقد الأسانيد والروايات على الرغم

---

26) تهذيب الآثار مسند علي بن أبي طالب ص : 272.

27) نفسه مجلد 4 / 27 - 272.

28) مذهب ابن جرير الطبري في التفسير لمحمد كركب مجلة «القرويين» عدد : 1 ص : 291.

29) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص : 69.



مما شاع عنه من التساهل في قبول المرويات، والوقوع في بعض الروايات الواهية، بل ذهب بعض الباحثين المحدثين إلى اعتبار ظهور هذا التفسير سببا في تطور هذا الفن «من الصورة البدائية وهي الرواية الساذجة التي لا يخالطها علم أو نقد للمروي، إلى التفسير العلمي الذي ينقد الروايات ويفاضل بينها».(30) وبذلك يمكن القول مرة أخرى إن ابن جرير انتقل بالتفسير من مجرد التسجيل إلى مرحلة النقد والاعتماد على الحجة والدليل في قبول الروايات والأخبار فهو - كما يقول المستشرق جولد تسهير : «لا يسوق الأسانيد في مجرد سرد آلي، بل يستخدم في توسع حق النقد المعمول به في الإسلام منذ عهد مبكر، تجاه سلاسل رجال السند، فحيث يبدو له عدم الوثوق بالرواية يعبر عن ذلك بما يناسبه»(31) وبذلك لم يكن أبو جعفر «مقلدا غيره فيما يصححه أو يضعفه من الأسانيد، بل كان إماما برأسه مجتهدا، يصدر ما يصدره على اجتهاد هو له أهل».(32)

وهذه الأقوال تؤكد بما لا يدع مجالا للشك ضلاعة الرجل وخبرته بعلم صناعة الحديث وعلله وطرقه، حيث كان في غير موضع من تفسيره : «يقف ناقدا ممحصا لوجوه التأويل المأثورة عن السلف، بانيا ذلك على أسس علمية متنوعة منها الشك في صحة السند، ومخالفة المأثور لظاهر القرآن وخروجه من إجماع الحجة من سلف الأمة، ومباينته للغة وقواعد الاشتقاق، وإجماع أهل العلم على قراءة».(33)

ولعل نظرة سريعة في تفسيره، وفي كتابه تهذيب الآثار خاصة، تؤكد ما قررناه سابقا من نقده للأسانيد وتمحيصه لها، فهو ينقل عن علماء

---

30) تعليق مصطفى السقا على تفسير الطبري 30 / 390 ح.

31) مذاهب التفسير الإسلامي ص : 110.

32) فقه محمد بن جرير الطبري للدكتور رواس قلعجي ندوة القاهرة.

33) الطبري المفسر الناقد مع موازنة بمفسرين معاصرين له للدكتور كاصدياسر الزيدي ندوة القاهرة سنة 1989.



الحديث ورجاله أنهم لا يقبلون الحديث الذي يشـوبه نوع من التدليس،(34) والذي يكون راويه مجرحا «ممن لا تثبت بمثله في الدين حجة»(35) أو الذي يكون كثير الغلط، أو مجهولا، أو ساء حفظـه أخيرا، أو كان «عند أهل النقل ممن لا يعتد بنقلـه» وفي كل حال : «فإن الأخبار الواهيـة الأسانيد لا يجوز الاحتجاج بها في الدين».(36)

5 – دور الروايات والنصوص المتعددة في بيان المعنى :

لقـد استخـدم الطبري المادة النقليـة التي ضمنهـا تفسيره، استخـدامـا منهجيا سليما، يقضي باعتماد النصوص القرآنية والحديثية وأقوال الصحابة والتابعين في تفسير الآيات القـرآنية الكريمة، مما جعل للنص بـالمفهوم الذي قدمنـا سلطة تفسيريـة قوية لا تـرقى إليها الضـوابط الأخرى في التفسير، وممـا جعـل بعض الـدارسين يـدرج تفسير الطبري داخـل مـا أسماه بالتفسيرات النصية(37) التي تعتمد بالدرجة الأولى نصوصا نقلية ثابتة عمن يسميهم ابن جرير أهل العلم أو أهل الرواية أو أهل التأويل.

لكن السـؤال الذي يطـرح نفسه بـإلحاح في هذا السيـاق، ما هي قيمـة النصوص والـروايات المتعددة التـي يسوقها الطبري بين يـدي تفسير الآية القـرآنية الـواحدة ؟ وهـو تساؤل وجيـه ومشروع، خصوصـا فيما يتعلق بقضية استخراج المعنى.

يمكن القول جـوابا على ذلك، إن ابن جريـر كان يعتمد هـذه النصوص التي هي من طبيعـة دينيـة نقليـة في الغـالب، ليعطي التفسير بعـدا علميـا موضوعيا، ويكسبه حجية وقوة مرجعية متميزة، لأن من شأن الاحتكام إلى

---

34) تهذيب الآثار مسند علي 118 – 119.

35) نفسه : 117.

36) تفسير الطبري 3 / 475 ش.

37) دراسة في أنـواع التفسير القرآني من البعثة النبـوية إلى ابن جريـر الطبري «التفسيرات النصية» رسـالـة لنيل دبلوم الـدراسات العليا بـدار الحديث الحسنية أعـدها محمـد عبادي تحت إشراف الدكتور الراجي التهامي.



النصوص في بيان المعنى، أن يبعد التفسير من الحدس والتخمين، والذاتية والهوى، لأن «الدين بالآثار»(38) كما يقول الإمام ابن عبد البر.

ولعل اعتماد التراث العربي الإسلامي في مستويات متعددة منه على النصوص في بناء الأحكام والآراء، جعله أقرب إلى الروح العلمية الصحيحة، لأن الاعتماد على الوصف الخالص للمادة، والخصائص الذاتية لها يبعد الحكم عن كل دعاية مغرضة، أو هوى مزعوم.

كما أن تعدد النصوص والأقوال والروايات في تفسير الآية القرآنية الواحدة، يعطي التفسير نوعا من المرونة، أو إن شئنا الدقة يجعله قابلا لعدة قراءات لا قراءة واحدة مسلما بها على وجه مطلق، لأن اختلاف الروايات والأخبار يوسع من الطاقة الدلالية للنص، ويعطيه أبعادا ومستويات متفاوتة ومتعددة من الفهم والتفسير، ولقد كان الصحابة - رضوان الله عليهم - على إحساس قوي بما يصطلح عليه اليوم بتعدد الدلالة في القرآن الكريم، ولهذا «كانت تختلف أقوالهم في كثير من المواضع، وكل يجر الكلام إلى جانب، وفي الحقيقة المطالب متحدة، وإلى هذه النكتة أشار أبو الدرداء حيث قال : (لا يكون أحد فقيها حتى يحمل الآية الواحدة على محامل متعددة».(39)

وفي هذا السياق - من الاختلاف بين قصد المتكلم وفهم السامع، واحتمال النص الواحد وجوها متعددة من المعنى - يقف ابن عربي الحاتمي في «الفتوحات المكية» على إشكالية دقيقة مبينا «أن الإنسان ينطق بالكلام يريد به معنى واحدا، مثلا من المعاني التي يتضمنها ذلك الكلام، فإذا فسر بغير مقصود المتكلم من تلك المعاني، فإنما فسر المفسر بعض ما تعطيه قوة اللفظ، وإن كان لم يصب مقصود المتكلم... ولذلك تتقوى التفاسير في الكلام

---

38) جامع بيان العلم وفضله 2 / 34.

39) الفوز الكبير في أصول التفسير للدهلوي ص : 19.



بقرائن الأحوال، فإنها المميزة للمعاني المقصودة للمتكلم».(40) بل إن المفسرين عموما «لم يقل واحد منهم إن للقرآن الكريم فهما واحدا، بل قالوا : إن معاني القرآن الكريم مطلقة، والمطلق لا يحده الممكن، بل يظل بعيدا عنه ويظل دونه، وهذا معنى أن الإحاطة بجميع المعاني القرآنية أمر مستحيل».(41)

وعلى هذا الأساس فإن تعدد الروايات واختلافها إزاء تفسير الآية القرآنية الواحدة يسهم إلى حد كبير في التوسيع من معنى النص القرآني واحتمال تعدد دلالته، ولقد كان الطبري - رحمه الله - على إحساس قوي بذلك فكان يرى أن القول الذي يختاره في تأويل الآية لا يدفع صحة التفسيرات الأخرى، لأن التفسير المقبول «في صيغته يكون بإرجاع اللفظ إلى أحد محتملاته، مع الاعتراف ببقية المحتملات».(42)

وفي كل حال، فإن الآثار المروية المتلاحقة في تفسير الطبري تؤكد أن الرجل كان يدرك وجه الفرق «بين الاستنباط والتدبر لمعاني الآي، وبين الرأي الذي لا حجة له ولا سند، من أقوال السلف، أو أقوال العرب، أو ظاهر القرآن، وكأنه أراد ألا يكون القرآن ميدانا لتصارع المفاهيم والأفكار والأهواء الذاتية، أو على حد تعبير أهل العلم : طلب الدليل على ما أفتى به».(43)

6 - درجة حجية النصوص في التفسير :

إذا كان أبو جعفر ينطلق في تفسيره من النصوص والروايات والأخبار بصفة عامة، فما هي النصوص التي يبني عليها تفسيره، ما دمنا نعلم أن الكلام كثير ولكن النصوص قليلة، كما يقال ؟ يمكن الانطلاق جوابا على

---

40) الفتوحات المكية 1 / 136.

41) عوامل استخراج المعنى في نماذج من كتب التفسير لعبد الرحيم بودلال ص : 215.

42) الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن للدكتور التهامي نقرة ص : 241.

43) الطبري المفسر الناقد مع موازنة بمفسرين معاصرين له للدكتور كاصد ياسر الزيدي «ندوة القاهرة».



ذلك من نص قيم للطبري يخضع فيه الضوابط النقلية - وإن بطريقة غير مباشرة - لسلمية ثابتة، فيقول : «...فغير جائز أن يترك المفهوم من ظاهر الكتاب، والمعقول به في ظاهر الخطاب والتنزيل، إلى باطل لا دلالة عليه من ظاهر التنزيل، ولا خبر عن الرسول ﷺ منقول، ولا فيه من الحجة إجماع مستفيض». (44)

وفي ضوء هذا النص يمكن ترتيب ما اصطلحنا عليه بالضوابط النقلية على الشكل التالي : القرآن أولا، ثم السنة ثانيا، ثم الإجماع ثالثا، وهذا مبدأ حاصل باتفاق الأصوليين والمفسرين رغم ما بينهم من خلاف في التفاصيل والجزئيات.

1 - **تفسير القرآن بالقرآن :**

لعل أول ملاحظة منهجية يمكن الحديث عنها في هذا الباب، هي كون الطبري لا يطرح قضية تفسير القرآن بالقرآن طرحا نظريا على نحو ما يفعل في حديثه عن حجية السنة في التفسير، لأن ذلك أصلا مسلما به على وجه مطلق، وإنما يكتفي غالبا بإيراد نصوص قرآنية في سياق تفسيره للآيات القرآنية ليؤكد بطريقة عملية تطبيقية فكرة تفسير القرآن بالقرآن، وهي ظاهرة تلفت النظر في تفسيره بكثرة بحيث يستخدم كثيرا من النصوص القرآنية - التي يراها مشابهة للآية المفسرة - لتفسير كثير من الظواهر النحوية والتركيبية، هذا فضلا عما يستدعيه تفسير القرآن الكريم - باعتباره وحدة موضوعية وفنية متماسكة - من تفسير النص بالنص ذاته، وبيان علاقته به من حيث الخصوص والعموم، أو الإطلاق والتقييد، أو الإحكام والتشابه، أو الإجمال والتفصيل وما إلى ذلك من الظواهر القرآنية التي يستحيل الوقوف عليها في غياب الظواهر المقابلة لها.

44) تفسير الطبري 5 / 343 ش.



2 – **تفسير القرآن بالسنة :**

وأما فيما يتعلق بحجية السنة النبوية في تفسير القرآن الكريم فإن الطبري تناول ذلك على المستوى النظري والتطبيقي معا بما لا مزيد عليه لمستزيد، فقد كان يبني مؤلفاته كلها على منهج أهل الحديث كما قدمنا،(45) ومن أجل ذلك كان يرى أن السنة تأتي في المرتبة الثانية مباشرة بعد القرآن الكريم، لأن الرسول ﷺ هو أعلم بالقرآن من دون سائر البشر.

وعلى هذا الأساس فإن «تأويل القرآن غير مدرك، إلا ببيان من جعل الله إليه بيان القرآن، وهو رسول الله ﷺ»،(46) بل إنه يعطي لتفسير الرسول ﷺ صفة الإلزام فيقول : «وكان بيانه ﷺ لأمته جمل ما نص الله في كتابه، وفرض في تنزيله، وأمر به مما لم يدرك علمه إلا ببيانه، لازما العمل به أمته، كما قد بينا في كتاب البيان عن أصول الأحكام»،(47) بل إن التفسيرات الأخرى (غير السنية) تغدو باطلة ومردودة أمام الآثار المروية عن الرسول ﷺ : «وغير جائز لأحد من أهل الإسلام الاعتراض بالرأي على ما نقله المسلمون وراثة عن نبيهم – ﷺ قاطعا للعذر، لأن ما جاءت به الحجة من الدين، هو الحق الذي لا شك فيه أنه من عند الله، ولا يعترض بالرأي على ما قد ثبت وقامت به حجة أنه من عند الله، بالآراء والظنون والأقوال الشاذة».(48)

وهذا الذي ذهب إليه الطبري في اتخاذ السنة أصلا مطلقا في التفسير بعد القرآن الكريم، هو ما وقع الإجماع عليه من لدن المفسرين والأصوليين، وعلماء الحديث والفقه، حيث إنهم يتفقون جميعا على أن السنة بيان

45) يرجع إلى الصفحة : 78 من هذا البحث.
46) تفسير الطبري 2 / 282 – 283 ش.
47) نفسه : 5 / 73 ش.
48) تفسير الطبري 3 / 438 ش.



للقــرآن «فهــي تفصيــل مجملــه وبيـــان مشكلــه، وبسط مختـصره»، (49) بل إن السنـــة النبويـــة : «على كثـرتها وكثـــرة مســائلهـا إنما هي بيـان للكتاب». (50) قال القــرطبي في بيان العلاقــة بين السنة وبين القــرآن الكريم، ودورها في تفسيره : «ثم جعل إلى رسول الله ﷺ بيان ما كان منه مجملا، وتفسير ما كان منه مشكلا، وتحقيق ما كـان منه محتملا» (51) ومما ينقل عن مكحول قوله : «إن القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن». (52) وفي إطار حجية السنة وبيان قوتها المرجعية في التفسير، فقد ذهب الطبير إلى ما ذهب إليه جمهور العلماء – ومنهم استاذه في المذهب الإمام الشافعي (53) من الأخذ بخبر الواحد إذا تحققت عندهم شروط (54) قبوله. وليس بنا أن نتحدث عن الخلاف بين العلماء حول درجة حجية خبر الواحد، في استنباط الأحكام، ولكن الذي يهمنــا في هذا السياق هــو اعتبار الطبري خبر الآحــاد واحدا من الأصول والضوابط النقلية التي يجب وضعها في الحسبان أثناء تفسير آيات القــرآن الكــريم، وكذلك أثنــاء استنبــاط الأحكــام الشرعية منــه، وعلى هــذا الأســاس كــان يدفــع بعض التفسيرات التي لا يثبت خبر صحيح في شأنها سواء من لــدن الواحد العــدل أو الجماعة يقول مثــلا : «ولا خبر بذلك تثبت حجته من جهة نقل الواحد العدل، ولا من جهة النقل المستفيض». (55) ومما يدل على اعتبار الطبري خبر الواحد طريقا من الطرق – التي يعتمد عليها في التفسير – ما ورد في تفسيره لقــوله تعــالى من ســورة البقرة : **﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات﴾**. (56) حيث يسوق أسانيــد مختلفة في معنى (الكلمات)

---

49) الموافقات 4 / 12.

50) نفسه 3 / 142.

51) تفسير القرطبي 1 / 2.

52) نفسه 1 / 39.

53) الرسالة للشافعي ص : 383.

54) مقاصد الشريعة لابن عاشور ص : 29.

55) تفسير الطبري 2 / 517 ش.

56) البقرة : 124.



في الآيـة، على أقـوال وتفسـيرات متعددة، لكنـه كعـادتـه يعمل على تـوسيع معناها وشموله منتهيـا إلى أنه لم يثبت خبر صحيح عن الرسول ﷺ بنقل الـواحـد أو نقل الجماعـة يثبت حصر معنى «الكلمات» في معنى دون آخـر يقول في هذا السياق : (وإذا كان ذلك كذلك، فغير جائز لأحد أن يقول : عني الله بـ«ـالكلمات» التي ابتلى بهن إبراهيم شيئا من ذلك بعينه دون شيء، ولا عنى به كل ذلك إلا بحجـة يجـب التسليم لها، من خبـر عن الـرسول ﷺ أو إجماع من الحجـة، ولم يصح في شيء من ذلك خبر عن الـرسـول، بنقل الـواحـد، ولا بنقل الجماعـة التي يجب التسليم لما نقلتـه».(57) وقـد صرح الطبري غير ما مرة في كتـابه (تهذيب الآثار) بوجوب الأخـذ بخبر الواحد في ثبوت(58) الأحكام الشرعية.

3 – الإجمـاع :

يجب التذكير بحقيقة علميـة ومنهجية ثابتة في تفسير الطبري وهـو أنه كان دائما يتـوخى الاعتماد القوي على ما يسميه دائما بـالحجة – التي هي مناط الموضوعية والنزاهة في التفسير – في مقابل ما كان يسميه بالرأي «ولا يعترض بالرأي على الحجة»(59) ولأنه «غير جائز أن يقال في تأويل كتاب الله بما لا دلالة عليه من بعض الوجوه التي تقوم بها الحجة».(60) كما نص أبو جعفـر في غير ما مـوضـع من تفسيره، وليس المراد بـالرأي هنـا ما يقـابل المأثور مطلقـا، ولكن المراد به التفسير بغير علم، وهو ما قصـده الإمام ابن حزم الأندلسي بالرأي حين عرفه بقولـه : «والرأي ما تخيلته النفوس صوابا دون برهان، ولا يجوز الحكم به أصلا».(61) وهو ما ذهب إليه الإمام الغزالي

---

57) تفسير الطبري 3 / 15 ش.
58) ينظر تهذيب الآثار مسندابن عباس 2 / 656 – 758 – 769 – 770.
59) تفسير الطبري 9 / 442 ش.
60) نفسه : 1 / 470 ش.
61) الإحكام لابن حزم : باب الألفاظ الدائرة بين أهل النظر 1 / 45.



فقال : «والرأي يتناول الصحيح والفاسد، والموافق للهوى قد يخصص بالرأي»،(62) وهذا المبدأ العام هو ما ألح عليه علماء الدراسات القرآنية حين قرروا أن «على العلماء اعتماد الشواهد والدلائل، وليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم».(63)

وانطلاقا من وجوب اعتماد الحجة والدليل في تفسير القرآن الكريم، كان الطبري يعتبر الإجماع أصلا ثابتا في التفسير لا يجوز الخروج أو الابتعاد عنه بأي حال من الأحوال يقول (مثلا) :

«وقد دللنا على أن ما جاءت به الحجة متفقة عليه، حجة على من بلغه، وما جاء به المنفرد فغير جائز الاعتراض به، على ما جاءت به الجماعة، التي تقوم به الحجة نقلا وقولا وعملا».(64) ويبدو الطبري متصفا بالصرامة إلى حد بعيد في ترك الأخذ بالإجماع سواء في مجال القراءات أو مجال التفسير، أو مجال استنباط الأحكام، ومما يدل على ذلك أنه قد يرى لوجه من وجوه التفسير وجها مقبولا، ولكنه يرفضه في النهاية لا لأنه غير مقبول أصلا، ولكن لأنه جاء خارجا عن سلطة الإجماع، ومن ثم كان يشق عليه في كثير من الأحيان مخالفة التفسير أو القراءة أو الحكم الذي يخالف الإجماع يقول مثلا : «وهذا قول ووجه من التأويل، لو كان به قائل من أهل القدوة الذين يرتضى للقرآن تأويلهم»،(65) ويقول أيضا : «ولو كنا نستجيز مخالفة الجماعة في شيء مما جاءت به مجمعة عليه، لاخترنا القراءة بغير هاتين القراءتين، غير أن ما جاء به المسلمون مستفيضا فيهم، فهم لا يتناكرونه، فلا نستجيز الخروج منه إلى غيره»،(66) ويقول : أيضا : «وفي إجماع أهل

62) الإحياء للغزالي 1 / 291.

63) البرهان في علوم القرآن للزركشي 2 / 166.

64) تفسير الطبري 2 / 328 ش.

65) نفسه : 4 / 424 ش.

66) نفسه : 10 / 443 ش، وينظر نماذج أخرى في : 4 / 190 – 269 ش – 29 / 34 ح.



التأويل على خلاف هـذا القول، الكفـاية المغنية عن الاستشهـاد على فساده بغيره».(67)

وهــذه الأقــوال والنصــوص التي سقــناها جميــعا فــي حجيـة الإجمـاع في التفســير لدى الطـبري، تقــودنـا إلى تـساؤل دقيــق يطـرح نفســه بـإلحاح وهو : هل كـان الطـبري يأخــذ بالإجمـاع في التفسير، وفي نفسه شيء من الميــل إلى مخالفتـه، مادام يقبل مبـدئـيا التفسيـر الخارج عنه ولا يـراه فاسـدا من أصله وأسـاسه، فيرفضـه خـوفا من الـوقوع في المحظـور، ومن الخــروج عن سلطـــة الجماعـة ؟ أم أنــه كـان يتمســك تمســكا تلقائـيا ومذهــبيا بمـبدإ الإجماع فكـــان لا يريـد الخروج عنــه مهــما كانـت التفســـيرات الـمخالفـة لـه مقبـولـة، ولـو بـوجــه من الوجــوه ؟

نكتفي في هذا السيـاق بطرح هذا السؤال منبهين على مـا يحيط بموقف الطبري إزاء كثير من القضـايـا من غمــوض يحتـاج إلى دراسـة شـاملـة، واستقراء كامل.

1 – القـراءات :

1 – القراءات وعلاقتها بالمعنى في تفـسير الطبري :

يمثل علم القراءات في مستويات متعددة منه مدخلا أساسيا لفهم الآيات القرآنية، وبيان وجوه معانيهـا ولذلك كان من جملة شروط المفسر أن يكون «عارفا بـاختلاف القراءات وما يختلف بـه المعنى وما لا يختلف».(68) فإذا كان علم النحو يدرس التراكيب لبيـان وظيفتها في الجملة، فإن علم القراءات يعني بجــانب الــدلالـة حتى عــده بعض البــاحثين «الخادم الأمين لعلم

---

67) نفسه : 27 / 27 ح.

68) مقدمتان في علوم القرآن : 174.



التفسير»،(69) ولذلك قال الزركشي في البرهان في سياق حديثه عن توجيه القراءات «إن به تعرف جلالة المعاني وجزالتها».(70)

ومن أجل ذلك، فقد كان بيان القراءات القرآنية المتعددة للآية الواحدة يؤدي إلى تفكير عميق في النص القرآني، ويعمل على توسيع طاقاته الدلالية مادام لكل قراءة إعراب، ولقد تفطن القدماء إلى هذا حيث «جعلوا تعارض القراءتين في آية واحدة كتعارض الآيتين».(71) ولا شك أن هناك علاقة أساسية بين القراءات والتفسير من وجوه وجوانب متعددة، أهمها أن العلاقة بين وجوه القراءات ذاتها قد تكون علاقة تفسير وبيان، حيث يفسر بعضها البعض «لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة، قد يبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يثير معنى غيره، ولأن اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يكثر المعاني في الآية الواحدة»،(72) وهذه العلاقة بين التفسير والقراءة على مستوى المعنى، هو ما جعل القدماء يلحقون بأنواع القراءات ما اصطلحوا على تسميته بالقراءة «المدرجة» وهي : «ما زيد في القراءات على وجه التفسير»،(73) وهو نفسه ما نص عليه ابن الجزري فقال : «ربما كانوا يدخلون التفسير في القراءة إيضاحا وبيانا».(74)

ولقد احتل موضوع القراءات في تفسير الطبري أهمية قصوى، فكان على عادة غيره من الكوفيين – الذين كانت القراءات القرآنية من مصادرهم الأساسية في اللغة والنحو – يتحدث عن وجوهها ومصادرها، وأصحها وأشهرها وضعيفها وشاذها. ولقد نصت المصادر القديمة على أن أبا جعفر

---

69) القرآن نزوله تدوينه ترجمته وتأثيره لبلاشير : 108.

70) البرهان 1 / 393.

71) نفسه 2 / 52.

72) التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور ص : 49.

73) الاتقان 1 / 116.

74) نفس المصدر والصفحة.



«صنف كتابا حسنا في القراءات سماه الجامع»،(75) واعتبره السيوطي من «الأئمة المتقدمين الذين صنفوا في القراءات، ومن الذين بالغوا في الاجتهاد فيها وأصلوا الأصول».(76) وعن كتابه الجامع يقول ياقوت : «ذكر فيه اختلاف القراء في حروف القرآن، وهو من جيد الكتب، وفصل فيه أسماء القراء بالمدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام وغيرها، وفيه من الفصل بين كل قراءة فيذكر وجهها وتأويلها والدلالة عليها وما ذهب إليه كل قارئ لها، واختياره الصواب منها، والبرهان على صحة ما اختاره مستظهرا ذلك بقوته في التفسير والإعراب الذي لم يشتمل على حفظ مثله أحد من القراء»،(77) بل إن الطبري اختار قراءة خاصة به حيث زاد في كتابه المذكور «على هؤلاء السبعة نحو خمسة عشر رجلا»،(78) ومن أجل هذا فإننا ندين للطبري فيما يتعلق بالقراءة - سواء باعتبارها ضابطا نقليا في تفسير القرآن الكريم، أو باعتبارها مصدرا للغات العرب ولهجاتها المتعددة - بالمعرفة المحيطة بها، وبيان طبيعتها ووجهات النظر فيها ونقدها وتمحيصها.(79)

وهناك ملاحظة منهجية عامة يجب التذكير بها في هذا السياق هي أن الطبري لا يتحدث عن القراءات كمؤرخ أو مدون لها - وإن كان هذا حصل عن غير قصد - وإنما يعمل على استخدامها بطريقة منهجية سليمة تساعد على الكشف عن معاني الآي القرآنية، وبيان وجوهها المتعددة، ولقد كان على بصيرة بذلك فكان يحيل - على عادته - على كتابه في القراءات، لأن هدفه

---

75) غاية النهاية في طبقات القراء 2 / 170، وقد وقفت شخصيا على نسخة مخطوطة من كتاب «الجامع» المذكور بالمكتبة الأزهرية بالقاهرة، وهو في مجلد صغير نسخ سنة 1143 هجرية، رقمه العام بها (1178) ورقمه الخاص [حليم 32867] وصرت أميل أخيرا إلى أن يكون لأبي جعفر الطبري، والمسألة تحتاج إلى تحقيق.

76) الاتقان 1 / 206 - 225.

77) معجم الأدباء 18 / 65 - 66.

78) الإبانة عن معاني القراءات : لمكي بن أبي طالب القيسي ص : 38.

79) نقلا عن مذاهب التفسير الإسلامي : 110 (بتصرف).



في التفسير هو «البيان عن وجوه تأويل آي القرآن، دون وجوه قراءتها».(80) وبذلك يمكن القول إن الطبري كان لا يورد قراءة ما بطريقة مجردة، وإنما يسوقها في ضوء علاقتها بالهدف الأساسي الذي يرمي إليه في التفسير وهو بيان المعنى، حيث يبين الوجه المعين من المعنى الذي تدل عليه كل قراءة على حدة، يقول «مثلا» في تفسير قوله تعالى : ﴿**قد كانت آياتي تتلى عليكم، فكنتم على أعقابكم تنكصون مستكبرين به سامرا تهجرون**﴾،(81) مبينا وجوه القراءة وأثرها في المعنى في كلمة «تهجرون» حيث يقول : «اختلف القراء في قراءته فقرأته عامة قراء الأمصار «تهجرون» بفتح التاء وضم الجيم، ولقراءة من قرأ ذلك وجهان من المعنى، أحدها أن يكون عنى أنه وصفهم بالإعراض عن القرآن أو البيت أو رسول الله ﷺ ورفضه، والآخر أن يكون عني أنهم يقولون شيئا من القول كما يهجر الرجل في منامه وذلك إذا هذى، فكأنه وصفهم بأنهم يقولون في القرآن مالا معنى له من القول، وذلك أن يقولوا فيه باطلا من القول الذي لا يضره، وقد جاء لكلا القولين التأويل من أهل التأويل...».(82) ويرجح الطبري في النهاية القراءة في «تهجرون» من الآية، بفتح التاء وضم الجيم لوقوع إجماع القراء(83) من الأمصار عليها.

وفي نص صريح يكشف الطبري مرة أخرى عن أثر القراءة في المعنى وأن وجوه التفسير تختلف باختلاف القراءة، يقول – في بيان اختلاف القراء – في قراءة قوله تعالى من سورة الزخرف : ﴿**ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون**﴾.(84) مبينا من قرأها بضم الصاد، وبين من قرأها

80) تفسير الطبري 1 / 148 ش.

81) المؤمنون 66 – 67.

82) تفسير الطبري 18 / 41 ح.

83) نفسه.

84) الزخرف : 57.



بكسره في (يصدون) ومحاولا الجمع على عادته بين القراءتين معا، لأن ذلك لا يغير من المعنى يقول : «...والصواب من القول في ذلك أنهما قراءتان معروفتان، ولغتان مشهورتان بمعنى واحد، ولم نجد خلافا بين أهل التأويل بين معنى ذلك إذا قرئ بالضم والكسر، ولو كان مختلفا معناه، لقد كان الاختلاف في تأويله بين أهله موجودا وجود اختلاف القراءة فيه باختلاف اللغتين، ولما لم يكن مختلف المعنى، لم يختلفوا في أن تأويله: يضجون ويجزعون، فأي القراءتين قرأ القارئ فمصيب».(85)

ويقول في موضع آخر : «وإنما يجوز اختيار بعض القراءات على بعض لبينونة المختارة على غيرها بزيادة معنى أوجبت لها الصحة دون غيرها، وأما إذا كانت المعاني متفقة فلا وجه للحكم لبعضها بأنه أولى أن يكون مقروءا به».(86)

2 – موقفه العام من القراءات :

إن منهج الطبري العام في معالجته لموضوع القراءات لا ينفصل عن منهجه في التفسير، فكلاهما يعتمد أولا على الرواية التي يؤيدها النقل المستفيض، والشيوع المطرد. ولقد تناول ابن جرير القراءات – باعتبارها وسيلة نصية ونقلية – في مراحل ومستويات متعاقبة متدرجا في الترجيح بينها من سابقها إلى لاحقها في خطة منهجية دقيقة ومتأنية، ويمكن تصنيف هذه المراحل على النحو التالي :

أ – التوفيق بين القراءات بقدر الإمكان :

إن المنطلق المنهجي الذي يضعه الطبري في الاعتبار الأول – في سياق تناوله لموضوع القراءات في التفسير – هو محاولة الجمع، – وبقدر الإمكان

---

85) تفسير الطبري 25 / 86 – 87 ح.

86) نفسه.



بين جميع وجوه القراءات الـواردة في الآية القرآنية الواحـدة، والتوفيق بينها بشكل سليم لا يحدث اضطرابا أو خللا في تـوجيه المعنى، ومن ثم يبدو أبو جعفر على جانب كبير من المرونة في موقفه العام من القراءات القرآنية «فهو يبدي كثيرا من التسامح تجاه القراءات، فإذا لم يمس اختلافها جوهر المعنى مساسا هاما، سمح دون ترد بالقراءات المخالفة للقراءة المشهورة».(87) ولعل هذا التسامح، وهـذه المرونة نابعان من فلسفتـه التوفيقية في التفسير، ومن رؤيته الفكريـة للكون والإنسان والحياة بصفة عامـة، حيث كان يغلب عليه طابع الاعتدال والمرونة، ومن أجل ذلك فقد كان يحاول أولا التوحيد والجمع بين وجوه القراءات، وإن بدا عليها نوع من الاختلاف،(88) لكن هناك شروطا وضوابـط محددة للأخذ بمبـدإ الجمع بين القـراءات، وهو عدم التـدافع أو التعارض المطلق بينها من جهة، وكونها منقولة نقلا مستفيضا صحيحا من جهـة أخـرى، فمادامت القـراءة الأولى لا تحيـل معنى الثـانيـة ولا تبطلـه، ومـادامت القراءتـان معا مستفيضتين في قـراءة الأمصار - على حـد تعبير الطبري نفسه - فإنه يسوى بينهما في القبـول، ويدع للقارىء حق الاختيار والترجيح، وهـي ظاهـرة منهجية نصـادفها في أطواء تفسيره من بـدايته إلى نهايته، فكثيرا مـا يردد مثل هـذه العبارة : «وهما لغتـان فصيحتان بمعنى واحد، وقـراءتان معـروفتان، فبأيهما قـرأ القارىء فمصيـب الصواب».(89) ويمكن أن نسوق في هـذا السياق أمثلة ونماذج متعددة، فقـد جاء في تفسير قوله تعالى من سورة النساء : **﴿يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها، ولا تعضلوهن لتـذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾**.(90) حيث يبين مـا لتغيير الصيغـة الصرفيـة - في كلمـة

---

87) مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تسهير ص : 111.

88) ينظر للوقوف على نماذج من ذلك تفسير الطبري 2 / 280 ش - 2 / 9 ش 27 / 145 ح.

89) تفسير الطبري 8 / 351 ش.

90) النساء : 18.



«مبينة» في الآية – من تأثير على المعنى مبينا أن ذلك لا يمس نهائيا بجوهره رغم اختلافه من قراءة إلى أخرى، يقول : «...واختلفت القرأة في قوله «مبينة» فقرأه بعضهم مبينة بفتح الياء بمعنى أنها قد بينت لكم وأعلنت وأظهرت، وقرأها بعضهم مبينة بكسر الياء بمعنى أنها ظاهرة بينة للناس أنها فاحشة».(91)

ثم يعلق على ذلك بقوله : «وهما قراءتان مستفيضتان في قراءة أمصار الإسلام، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب الصواب، لأن الفاحشة إذا أظهرها صاحبها فهي ظاهرة بينة، وإذا ظهرت فبإظهار صاحبها إياها ظهرت، فلا تكون بينة ألا وهي مبينة، ولا تكون مبينة إلا وهي مبينة، لذلك رأيت القراءة بأيهما قرأ القارىء صوابا».(92) وقد لا يكون هناك تطابق أو توافق مطلق بين معاني القراءات المختلفة للآية الواحدة، وإنما تكون معانيها متقاربة فيقبل الطبري ذلك على أساس عدم الإخلال بالمعنى يقول مثلا في تفسير قوله تعالى : **﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء﴾**،(93) محاولا الجمع بين معنى صيغة المفاعلة (الفعل المزيد) وصيغة (الفعل المجرد) في الفعل (لامستم) فيقول : «وهما قراءتان متقاربتا المعنى، لأنه لا يكون الرجل لامسا امرأته إلا وهي لامسته، فاللمس في ذلك يدل على معنى اللماس، واللماس على معنى اللمس من كل واحد منهما صاحبه، فبأي القراءتين قرأ ذلك القارىء فمصيب لاتفاق معنييهما».(94)

نستخلص مما تقدم أن معيار التوفيق والجمع بين القراءات عند الطبري هو الاتفاق في أصل المعنى، وإن كان هناك معايير نقلية أخرى لا تهمنا

---

91) تفسير الطبري 8 / 12 ش.

92) نفسه.

93) النساء : 43.

94) تفسير الطبري 8 /. 406 ش.



لعدم صلتها المباشرة بموضوعنا، يقول الطبري مثلا «...فلا وجه للحكم لإحدى القراءتين : مع اتفاق معانيهما وكثرة القرأة بكل واحدة منهما : بأنها أولى بالصواب من الأخرى، بل الواجب أن يكون القارىء بأيتهما قرأ مصيب الحق في قراءته».(95) ومن خلال ما تقدم يمكن الانتهاء إلى القول بأن مسألة المعنى تقع في الصميم من معالجة الطبري لموضوع القراءات حيث يجعل أساس التوفيق والجمع بينها هو عدم التفاضل في المعنى من حيث إنه «ليس في إحداهما معنى تستحق به اختيارها على الأخرى»،(96) فغياب العلة التي بها تقدم قراءة على أخرى، هو الداعي إلى الجمع بينهما، ومادامت القراءتان «مستفيضتين في قراءة الأمصار غير دافعة إحداهما الأخرى»،(97) وحيث إنه «ليس في القراءة بأحد الحرفين إحالة معنى الآخر»،(98) ولا في القراءة بإحداهما إبطال معنى الأخرى، وإن كان في إحداهما زيادة معنى على الأخرى من جهة الظاهر والتلاوة، فأما من جهة المفهوم بهما فهما متفقتان».(99) ومادامت القراءتان «صحيحتين في الإعراب والتأويل».(100) مادام الأمر كذلك، فإن ابن جرير يسوي في كل هذه الحالات بين وجوه القراءة في الآية القرآنية الواحدة.

ب - **الترجيح والمفاضلة بين القراءات :**

من المكونات المنهجية الثابتة في تفسير الطبري، هو النزوع إلى الموازنة والترجيح بين الآراء والأقوال والنصوص، وكذلك كان شأنه في القراءات حيث يجنح إلى الترجيح بينها - إذا تعذر عليه الجمع بينها بوجه من الوجوه -

95) تفسير الطبري 5 / 119 ش.
96) تفسير الطبري 2 / 308 ش.
97) تفسير الطبري 16 / 16 ش.
98) تفسير الطبري 5 / 376 ش.
99) تفسير الطبري 2 / 59 ش.
100) تفسير الطبري 27 / 101 ح.



بناء على أسس نقلية ولغوية، ولا نريد أن نخوض في الجدل الذي دار بين العلماء حول جواز الترجيح(101) بين القراءات أو عدم جوازه، ولكن الذي يهمنا بالذات هو معرفة المعايير التي يعتمدها الطبري في الترجيح بين القراءات، ويمكن توضيح ذلك على النحو التالي :

1 - إجماع الحجة من القراء :

من الضوابط الأساسية التي اعتمدها الطبري في تفسير ضابط الإجماع كما قدمنا، ولذلك فقد كان يفضل القراءة المتواترة التي يؤيدها النقل المستفيض : «لأن ما جاءت به الحجة متفقة عليه، حجة على من بلغه، وما جاء به المنفرد فغير جائز الاعتراض به على ما جاءت به الجماعة التي تقوم بها الحجة نقلا وقولا وعملا،(102) ففي تفسيره لقوله تعالى من سورة البقرة : ﴿**ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات**﴾،(103) يذكر الطبري أن بعض القراء قرأ الآية بترك التنوين في (وجهة) ثم يعقب على ذلك بقوله : «...وذلك لحن، ولا تجوز القراءة به لأن ذلك - إذا قرىء كذلك - كان الخبر غير تام، وكان كلاما لا معنى له، وذلك غير جائز أن يكون من الله جل ثناؤه».(104) ثم يعلل تصويبه للقراءة بالتنوين والإضافة فيقول : «والصّواب من عندنا من القراءة في ذلك (ولكل وجهة هو موليها) بمعنى ولكل وجهة وقبلة، ذلك الكل مول وجهه نحوها، لإجماع الحجة من القراء على قراءة ذلك كذلك وتصويبها إياها، وشذوذ من خالف ذلك إلى غيره، وما جاء به النقل مستفيضا فحجة، وما انفرد به من كان جائزا عليه السهو والغلط، فغير جائز الاعتراض به على الحجة».(105) ومعلوم عند أئمة القراء أن القراءة غير

101) ينظر البرهان في علوم القرآن 1 / 339 - البحر المحيط لأبي حيان 4 / 87 - 271 - 272.
102) تفسير الطبري 2 / 328 ش.
103) البقرة 148.
104) تفسير الطبري 3 / 195 ش.
105) تفسير الطبري 3 / 195 ش.



المتواترة لا يجوز الأخذ بها وإن كانت صحيحة في العربية يقول أبو عمرو الداني : «...وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة، والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل، وإذا ثبتت الرواية لم يردها عندهم قياس عربية، ولا فشو لغة، لأن القراءة سنة يلزم قبولها والمصير إليها».(106) وكذلك كان شأن الطبري في موقفه من القراءات، فقد جاء في تعليقه على من قرأ بنصب «آدم» في قوله تعالى : ﴿**فتلقى آدم من ربه كلمات**﴾.(107)

حيث جعل الكلمات هي المتلقية آدم، فقال : «...وذلك وإن كان من جهة العربية جائزا – إذ كان كل ما تلقاه الرجل فهو له متلق، وما لقيه فقد لقيه، فصار للمتكلم أن يوجه الفعل إلى أيهما شاء، ويخرج من الفعل أيهما أحب فغير جائز عندي في القراءة إلا رفع «آدم»، على أنه المتلقي الكلمات لإجماع الحجة من القرأة وأهل التأويل من علماء السلف والخلف، على توجيه التلقي إلى آدم دون الكلمات، وغير جائز الاعتراض عليها فيما كانت عليه مجمعة، بقول من يجوز عليه الخطأ والسهو».(108)

ومهما كانت الدوافع والأسباب الداعية إلى قبول القراءة المخالفة للإجماع – لغوية كانت أو غيرها – فإن الطبري لا يبيح لنفسه الخروج عنها : «ولو كنا نستجيز مخالفة الجماعة في شيء مما جاءت به مجمعة عليه، لاخترنا القراءة بغير هاتين القراءتين، غير أن ما جاء به المسلمون مستفيضا فيهم فهم لا يتناكرونه، لذلك لم نستجز القراءة بخلاف إحدى القراءتين اللتين ذكرنا أنهم لم يعدوهما».(109)

---

106) الاتقان 1 / 211.

107) البقرة : 37.

108) تفسير الطبري 1 / 542 ش.

109) تفسير الطبري 10 / 443 ش.

ومن خلال موقف الطبري من القراءات يمكن التفريق بين ما يمكن تسميته بالقراءة المنقولة نقلا صحيحا، وبين القراءة الممكنة المحتملة في ظل ما تسمح به قواعد اللغة وأحكامها، ومن ثم فهو يرفض كل القراءات غير المنقولة نقلا مستفيضا يؤيده الإجماع.

2 – **موافقة القراءة لخط المصحف :**

إلى جانب اعتبار التواتر شرطا في القراءة المقبولة فإن الطبري يشترط إلى ذلك موافقتها لرسم المصحف يقول في سياق تفسير قوله تعالى : ﴿**فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة**﴾،(110) رافضا ما جاء في قراءة أبي بن كعب وابن عباس بزيادة «إلى أجل مسمى» في آخر الآية، واصفا إياها بأنها قراءة «بخلاف ما جاءت به مصاحف المسلمين، وغير جائز لاحد أن يلحق في كتاب الله تعالى شيئا لم يأت به الخبر القاطع العذر عمن لا يجوز خلافه»،(111) وفي تفسير قوله تعالى من سورة التكوير ﴿**وما هو على الغيب بضنين**﴾.(112) يقول : «...وقد تأول ذلك بعض أهل العربية أن معناه، وما هو على الغيب بضعيف، ولكنه محتمل له مطيق، ووجهه إلى قول العرب للرجل الضعيف : هو ظنون، وأولى القراءتين في ذلك عندي بالصواب ما عليه مصاحف خطوط المسلمين متفقة، وإن اختلفت قراءتهم به، وذلك بضنين، بالضاد لأن ذلك كله كذلك في خطوطها».(113) وبتأمل المقياسين السابقين : «النقل المتواتر – موافقة رسم المصحف» ندرك أن الطبري كان كغيره من أئمة القراء المشهورين يغلب في ترجيح قراءة على

---

110) تفسير الطبري 8 / 179 ش.

111) تفسير الطبري 8 / 179 ش.

112) التكوير : 24.

113) تفسير الطبري 30 / 83 ح. ويقصد الطبري بأهل العربية الفراء ينظر معاني القرآن له 3 / 243.



أخرى الجانب النقلي على الجانب اللغوي «لأن ما جاءت به الحجة من الدين هو الحق الذي لا شك فيه أنه من عند الله، ولا يعترض على ما قد ثبت وقامت به حجة أنه من عند الله بالآراء والظنون والأقوال الشاذة».(114)

3 - قوة الوجه في العربية :

لقد اعتمد الطبري في معالجته لموضوع القراءات على حسه اللغوي الدقيق، لأن كلام الله تعالى يجب أن يحمل على أفصح كلام العرب وأصحه مخرجا في العربية تحقيقا للإعجاز القرآني وتمكينا له، ولذلك يقول : «وأحق اللغات أن يقرأ بها كتاب الله من لغات العرب، أفصحها وأشهرها فيهم»،(115) ويقول أيضا : «وأولى ما قرىء به كتاب الله من الألسن أفصحها وأعرفها، دون أنكرها وأشذها».(116) فهو (مثلا) يميل إلى القراءة بفتح الياء من قوله تعالى : ﴿**فيسحتكم بعذاب**﴾،(117) دون القراءة بضمها، يقول في هذا السياق : «...والقول في ذلك عندنا أنهما قراءتان مشهورتان، ولغتان معروفتان بمعنى واحد فبأيتهما قرأ القارىء فمصيب، غير أن الفتح فيها أعجب إلي لأنها لغة أهل العالية، والأخرى وهي الضم في نجد».(118) وإذا كان الطبري يحاول قدر الإمكان التوفيق بين القراءات على مستوى المعنى، فإنه يرجح إحداهما على الأخرى عندما يرى أن الأولى ليست في معنى الثانية تماما، فقد جاء في تفسير قوله تعالى : ﴿**فلا جناح عليهما أن يصالحا بينهما صلحا**﴾.(119) الحديث عن وجهين من القراءة في قوله :

---

114) تفسير الطبري 3 / 438 ش.
115) تفسير الطبري 25 / 285 ح.
116) تفسير الطبري 12 / 317 ش.
117) طه : 61.
118) تفسير الطبري 16 / 179 ح.
119) النساء : 128.



(يصالحا). الأول بفتح الياء وتشديد الصاد في «يصالحا» والثاني بضم الياء وتخفيف الصاد، بمعنى أصلح الزوج والزوجة بينهما، لكنه يميل إلى القراءة الأولى فيقول : «وأعجب القراءتين في ذلك إلي، قراءة من قرأ «أن يصالحا بينهما صلحا» بفتح الياء وتشديد الصاد، بمعنى «يتصالحا»، لأن التصالح في هذا الموضع أشهر وأوضح معنى، وأفصح وأشهر على ألسن العرب من الإصلاح، والإصلاح في خلاف الإفساد أشهر منه في معنى التصالح»،(120) وقد يفضل قراءة على أخرى «لشهرتها في العامة، وكثرة القراءة بها، وأنها أصح اللغتين».(121) ومهما يكن من أمر إعجاب الطبري بقراءة ما أوميله إليها، فإن هذا الإعجاب لا يلغي على مستوى المعنى القراءة المرجوحة عنده، لأن هناك قدرا مشتركا بينهما في المعنى العام، وإن كان يبدو بينهما نوع من الاختلاف الجزئي، وفي كل حال فإن إهمال قراءة ما على المستوى اللغوي لا يرقى من حيث الخطورة إلى إهمالها على مستوى النقل، فإذا كانت الدائرة اللغوية في مجال القراءة أوسع ميدانا وأرحب أفقا من الدائرة النقلية، فإنه لا يجوز في الكلام، ما يجوز في القراءة. ولقد كان للطبري موقف صارم وحاسم في هذه المسألة، فكان يرفض كل قراءة ممكنة أو محتملة أو مقبولة على مستوى اللغة، لأنه «غير جائز في القرآن أن يقرأ بكل ما جاز في العربية، لأن القراءة إنما هي ما قرأت به الأئمة الماضية، وجاء به السلف على النحو الذي أخذوا عمن قبلهم».(122) وهناك نموذج آخر يرفض فيه الطبري القراءة الواردة في قوله تعالى : ﴿**إن البقر تشابه علينا**﴾،(123) بزيادة الألف «الباقر» يقول : «وقد قرأه بعضهم إن الباقر وذلك – وإن كان في الكلام جائزا، لمجيئه في كلام العرب وأشعارها – فغير جائزة القراءة

120) تفسير الطبري 9 / 278 – 279 ش.

121) نفسه : 13 / 79 ش.

122) تفسير الطبري 22 / 146 ح.

123) البقرة : 70.

به، لمخـالفته القراءة الجائية مجيء الحجـة، بنقل من لا يجوز عليه - فيما نقلوه مجمعين عليه - الخطأ والسهو والكذب». (124)

وقد كان الطبري يرفض القراءة بالكيفيـة حيث يرى بأن «قراءة ما كان من أهل السليقة، فعلى البيـان والتفخيم، وأن الإدغام في هـذا الحرف، وترك البيان إنما يـوسع فيه لمن كان على سجيتـه وطبعه من أهل البـوادي، فأما المولدون فإن حكمهم أن يتحـروا أفصح القراءات وأعـذبها وأثبتها...». (125) وهنـاك أسباب وعـوامل أخرى تجعل الطبري يـرجح أو يختار قـراءة دون أخرى منها كثرتها وشهرتها، (126) وكونها على ما عليه «معظم القراء»، (127) كما أنه يرجح قراءة على أخرى، إذا كـان الأسلوب متسقا مع القراءة بحيث تكون العلاقـات السياقية بين الآيات سليمة ومتسقـة في قراءة دون أخرى، ففي تفسيره لقوله تعالى من سورة آل عمران : ﴿**لقد سمع الله قول الذين قالوا إن اللـه فقير ونحن أغنياء**﴾، (128) يذكـر اختلاف القراء في قـوله : ﴿**سنكتب ما قالوا**﴾ الآية... ثم يرد على بعض الكوفيين الذي قرأ (سيكتب) بضم اليـاء ورفع القتل على مذهب مـا لم يسم فـاعله - فيقـول : «فأغفل قارىء ذلك وجه الصواب فيما قصـد إليه من تأويل القراءة التي تنسب إلى عبد اللـه، وخالف الحجة من قـرأة الإسلام، وذلك أن الـذي ينبغي لمن قرأ «سيكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء» على وجه مالم يسم فاعله، أن يقرأ «يقال» لأن قـوله «ونقـول» عطف على قولـه، «سنكتب» فـالصواب من القـراءة أن

---

124) تفسير الطبري 2 / 209 - 210 ش - وينظر 4 / 375 ش 16 / 48 - 85 ش.

125) تفسير الطبري 27 / 77 ح. والمقصود بـالحرف في النص السابق الخلاف بين القـراء في قراءة قوله تعالى : ﴿**وأنه أهلك عادا الأولى**﴾، [النجم 50] بين من قرأهـا : «عادا الأولى» بترك الهمز وجزم النـون حتى صارت الـلام في «الأولى» كأنها لام مثقلة... وبين من قـرأها بإظهـار النون وكسرها وهمز «الأولى»... والطبري يميل إلى القراءة الثانية. انظر تفسيره 27 / 77 ح.

126) تفسير الطبري 3 / 347 ش.

127) تفسير الطبري 8 / 77 ش.

128) آل عمران : 181.



يوفق بينهما في المعنى بأن يقرآ جميعا على مـذهب ما لم يسم فاعله، أو على مذهب ما يسمى فـاعله، فأما أن يقرأ أحدهما على مذهب مـالم يسم فاعله، والآخر على وجه مـا قد سمي فاعله، من غير معنى ألجأه إلى ذلـك، فاختيار خارج عن الفصيح من كلام العرب».(129)

ومن أسباب تـرجيح قراءة على أخرى عند الطبري، ما يقتضيـه التقديم والتأخير من وضع تـركيبي للجملة تــؤدي معـه قراءة معينـة المعنى(130) أكثر من غيرها.

جـ - رد القراءة وإنكارها :

ولا يقف الطبري عند مستوى الجمع والتوفيق بين القراءات ثم المفاضلة والترجيح بينها، وإنما يتجـاوز ذلك إلى نقد بعضـها، والحكم عليه بـالشذوذ والضعف، لمخالفته للمقاييس التي وضعها لقبول القراءات.

وإذا كان علماء السلف تحرجوا من الطعن في القراءات وإنكارها اعتمادا على أن القـراءة سنة يجب قبـولها والمصير إليها، فإنـه بعد انقضـاء الجيل الأول من القـراء، أي بانتهـاء النصف الأول من القرن الثـاني - تبدل هـذا الاستحياء من القراءات، فتجرأ كثير من النحـاة عليها وأخضعوها للنقد على نحو ما يفعلون بسائر الكلام.

ومن واقع ضلاعة الطبري في علم القراءات، واستيعابه الواسع لها، ومن واقع إحاطته باللغة والنحو وتمكنه القوي منهما، فقد كان لا يرى حرجا من نقـد بعض القـراءات والطعن فيهـا، وتضعيفهـا وتلحينهـا حتى اعتبره ابن الأثير الجزري أول من سن هذا التقليـد فقال عنه : «وأول من نعلمـه، أنكر هذه القـراءة [قراءة ابن عامـر] وغيرها من القراءات الصحيحـة وركب هذا

---

129) تفسير الطبري 7 / 444 - 445 ش.

130) تفسير الطبري 9 / 322 - 323 ش.



المحظـور، ابن جـرير الطبري حتى قـال السخـاوي : «قـال لي شيخنا أبـو القاسم الشاطبي : إياك وطعن ابن جرير على ابن عامر»(131) لكن أبا شامة المقدسي نفى هذه التهمة عن ابن جرير فقال : «...ووقع في كتاب البيان لأبي طاهر بن أبي هـاشم كلام لأبي جعفر الطبري ظن منه أنـه طعن على قراءة ابن عامر، وإنما حاصله أنه استبعد قراءته على عثمان بن عفان - رضي الله عنه - على مـا جاء في بعض الـروايات عنـه... وذلك غير ضائر».(132) لكن يجب أن نعلم أن الطبري مسبـوق بهذا الذي وصفـه به ابن الجزري، فقـد طعن قبله الفراء في هذه القراءة نفسها حيث هو الذي «فتح ابتداء باب القدح على قراءة ابن عامر»،(133) كما نص على ذلك صاحب خزانة الأدب.

وإذا حاولنا البحث عن الأسباب والعوامل التي من أجلها يصف الطبري قراءة ما بأنها شاذة(134) أو ضعيفة أو قبيحة(135) في العربية، أو غير جائزة أو خاطئة، فإننا نجدها جميعا تعود في جملتها إلى المقاييس التي اعتمدها في الترجيح بين القراءات والمفـاضلة بينهـا، ومن ذلك أن تكون القـراءة مخالفة للنقل المستفيض كما جاء في إبطـاله القراءة بنصب (غير) في قوله تعالى من سورة الفاتحة ﴿**غير المغضوب عليهم ولا الضالين**﴾.

وجملة القول : إن العلاقة بين التفسير والقراءات في تفسير الطبري تبدو علاقة تقوم على أساس منهجي يضع في الاعتبار الأول جانب المعنى، كما أن الطبري كـان على وعي بتداخل العلل والأسبـاب التي من أجلها يتم إبطـال قراءة ما، يقول مثلا : «وقد دللنا على خطإ القراءة بذلك من جهة الاستدلال، فأمـا من جهـة النقل فإجماع الحجـة على خطأ القـراءة بها من الصحـابـة

---

131) فتح الباري لابن حجر 8 / 295 - 298.

132) المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز : 161.

133) خزانة الأدب : 2 / 245.

134) تفسير الطبري 1 / 182 - 16 / 4 ش.

135) تفسير الطبري 26 / 227 ح.



والتابعين، وقراء الأمصار، وكفى بـذلك شاهدا على خطئها».(136) ويمكن أن تنتهي بخصوص موضوع القراءات وصلته بالمعنى في تفسير ابن جرير إلى النتائج التالية :

1 – إنـه نظـر إلى هذا الموضـوع من زاويـة المعنى، حيث كـانت جملـة المعايير التي اعتمدهـا في قبـول القراءة وتصـويبها، أو إنكارهـا وإبطالها، تقوم في جوهرها على أساس وجـوب سلامة المعنى وصحته، ودقته وعمقه، وقد أشرنا إلى مـا لموضوع القراءات – في جوانب متعددة منـه – من علاقة قوية بالمعنى.

2 – إن تفسير ابن جرير يعتبر مصدرا أساسيا، ومرجعا جامعا للقراءات ووجـوهها، وتطـورها من مـرحلـة إلى أخرى، كما أن هـذا التفسير يعطي صورة للصراع الـذي كان قائما بين أئمة القـراء وبعض اللغويين والمفسرين الذين كـانوا يتجـرؤون على نقد بعض وجـوه القراءات وإبطـالها لاعتبارات لغوية يحتكمون إليها في توجيهها.

3 – إن ابن جرير الطبري لم يكن ينظر نظرة مذهبية ضيقة إلى موضـوع القراءات، حيث لا يبـدو لديـه نوع من التعصب لمذهبـه النحوي الـذي كان يميل إليه في تفسيره، وهـو المذهب الكوفي، فلم يكن يغلب قـراءة على أخرى لاعتبارات مذهبية ضيقة، وإنما كان يرجح القراءة التي يراها عين الصواب، ولـذلك نجده في كثير من الأحيـان ينكر بعض القـراءات التي اعتمدهـا أهل الكوفة مغلبا عليها قراءة البصريين والعكس صحيح أيضا. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أصالته وموضـوعيته في تناوله لهذا الموضوع، كما يدل على نظرتـه الشمولية الواسعـة إلى قضية القراءات، ولا غرابـة في ذلك، فلقد انفـرد بـاختيارات معينـة في هـذا الموضـوع وبلغ في ذلك درجـة التصنيف والتقعيد والنقد.

136) تفسير الطبري 2 / 435 – 436 ش.



4 – على أن هناك ظاهرة عامة تصادف الدارس لتفسير ابن جرير، هي ظاهرة نقد القراءات وتضعيفها وإنكارها في بعض الأحيان، على نحو ما هو عليه الأمر عند كثير من اللغويين والنحاة، وكذلك بعض المفسرين الذين ظلوا يحكمون أقيستهم المنطقية في تضعيف بعض القراءات وتلحينها، ومعلوم أن «نحاة البصرة كانوا بوجه عام أسبق من الكوفيين، وأكثر جرأة منهم على وصف القراءات باللحن والخطإ والقبح والرداءة».(137) ولكن العلماء الذين اهتموا بالتصنيف في موضوع القراءات تصدوا للرد عليهم من واقع الأصول والقواعد التي كانوا يعتمدون عليها، فإذا كان الشعر الجاهلي الذي لم يرق إلى درجة الضبط والوثوق والتواتر الذي تم به نقل القرآن الكريم، فما أحرانا – في نظرهم – أن نعتمد هذه القراءات حجة وأداة في بناء القواعد النحوية، والآراء اللغوية، لا أن ننطلق من كلام الشعراء كيفما كانت هويتهم لنحكم من خلالها على بعض القراءات بالضعف والشذوذ، أو القبح أو الرداءة، وإن الدارس للعلاقة بين النحاة والقراء، يلاحظ اللهجة(138) الدفاعية التي انطلق منها بعض المفسرين، والمهتمون بالقراءات القرآنية بصفة عامة في الرد على النحاة ردا علميا موضوعيا.

فإننا يمكن أن نصنف الطبري – في تفسيره – ضمن المفسرين الذين كانوا لا يقبلون بعض القراءات، لأنها لا تستجيب لأصل من الأصول التي اعتمدوها في توجيه الآية القرآنية من الناحية النحوية أو اللغوية. ومثل الطبري في ذلك الزمخشري في الكشاف حيث نجده في كثير من المواطن يطعن في بعض القراءات التي نقلت عن الأئمة الثقات من القراء، على عكس أبي

---

137) نظرية النحو القرآني نشأتها وتطورها ومقوماتها الأساسية للدكتور أحمد مكي الأنصاري ص : 143.

138) يرجع على سبيل المثال إلى : النشر في القراءات العشر 1 / 10 – والبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي 2 / 37 – وتفسير القرطبي 7 / 93...



حيـان الأنـدلسي في تفسيره (البحر المحيط) الـذي نجـده يـرد في كثير من المواضع على الزمخشري(139) وغيره بأدلة قاطعة وحجج دامغة.

وربما كان عـذر الطبري في رده لبعض القراءات أنه كان ينظـر إليها من موقع اللغوي النحوي، وليس من موقع المفسر، انطـلاقا من مبدإ أثير لديه، هو وجوب موافقة القرآن الكريم للأفصح والأشهر من كلام العرب.

وفي كل حال، فإن مـوضوع القراءات في تفسير الطبري مازال في حـاجة ماسة إلى الجمع والاستقراء والـدرس والتحليل، وهو مالسنا بسبيل الحديث عنه في هذا الموضوع.

---

139) ينظر (مثلا) رد الزمخشري لقـراءة ابن عامر في قـوله تعالى من سـورة الأنعام ﴿**وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاءهم**﴾ [الأنعام : 137]. بالبناء للمفعول في (زين) ثم رد ابن المنير الاسكندري عليه، الكشاف 2 / 53 - 54. وينظر أيضا رد أبي حيان على الزمخشري في البحر المحيط 4 / 229 - 230.



الفصل الثاني

الضوابط اللغوية

الفصل الثاني
الضوابط اللغوية

1 – موقع الدليل اللغوي في منهج التفسير :

نقصد بالضوابط اللغوية المعايير التي وضعها الطبري لتفسير القرآن الكريم على أساس من منطق اللغة، وروحها في البيان والتعبير، سواء كانت هذه المعايير راجعة إلى الجانب الصرفي أو المعجمي، أو كانت متعلقة بقوانين النحو والتراكيب، مما له علاقة مباشرة باستخلاص المعنى من النص القرآني على المستوى اللغوي.

ومن المعروف في تاريخ الدراسات القرآنية، أن من القضايا المنهجية المسلم بها في علم التفسير – والتي اعتمدها جميع المفسرين بكل اتجاهاتهم تقريبا، وإن بدرجة متفاوتة – هو أن الدليل اللغوي يعتبر الطريق الأول إلى فهم آي القرآن الكريم، وبتعبير آخر، فإنه لا يمكن أن يقوم أي تفسير أيا كان نوعه وطبيعته إلا باعتماده على اللغة أولا، فلا يمكن الوصول إلى معنى جزئي في النص، فقهيا كان أو شرعيا، أو أصوليا، إلا بالانطلاق من اللغة، وهذا ما عليه جميع المفسرين والأصوليين وعلماء الدراسات القرآنية بوجه عام، ولذلك كان أول ما يجب وما «يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن، العلوم اللفظية». (140)

وعلى هذا الأساس فإن هناك علاقة دلالية ثابتة بقدر أو بآخر بين التفسير اللغوي وما يأتي بعده من تفسيرات أخرى لا تقوم أساسا على اللغة.

140) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ص : 6.



ولا يخرج الإمام الطبري في تفسيره عن هذه القاعدة المعتمدة في التفسير، حيث يجعل الضابط اللغوي أساسا مكينا فيه مادام لم يقم هناك أي تعارض مطلق أو نسبي بينه وبين التفاسير المأثورة، فإن حصل هذا التعارض، فإن الطبري يعطي الأولوية المطلقة للتفسير بالمأثور، وهذا هو محل الخلاف بينه وبين كثير من المفسرين الذين اتجهوا اتجاها لغويا محضا في تفسير الآيات القرآنية، كما هو الشأن عند أصحاب المعاني والغريب والمشكل والمجاز من مثل أبي عبيدة والفراء والأخفش والزجاج، وأضرابهم من اللغويين الذين كانوا في الغالب يفسرون النص القرآني انطلاقا من معطياته اللغوية المحضة، من دون الاعتماد بشكل أساسي على الآثار والمرويات النقلية الواردة في شأن الآية القرآنية المفسرة.

2 – أسباب عناية الطبري باللغة في التفسير :

ويمكن الحديث عن الأسباب والعوامل التي جعلت ابن جرير يعتمد اللغة أداة رئيسية في التفسير – بشرط ألا تتعارض مع التفسير المأثور عن الرسول ﷺ والسلف الصالح – يمكن إرجاع هذه الأسباب إلى أن القرآن الكريم هو أولا وقبل كل شيء نص لغوي، جاء على لغة العرب ومقتضيات التفكير والتعبير لديهم، ومن ثم فقد كان التفسير منذ العهود الأولى يستمد حجيته ومشروعيته من الاعتماد على اللغة كما كان الشأن عند الصحابي الجليل عبد الله بن عباس الذي كان أول المفسرين اهتماما باللغة وبكلام العرب وأشعارها في تفسيره لمعاني الكلمات الغريبة الورادة في القرآن الكريم، وامتد هذا التيار يزاحم التيار النقلي في التفسير عصرا بعد عصر إلى أن اكتملت ونضجت أصول التفسير وقواعده في قرون تالية.

وهناك عامل آخر جعل التفسير اللغوي يحظى بأهمية كبرى عنده، ويتعلق بالخلفيات المذهبية والفكرية التي ينطلق منها – كمفسر –



في محاولة تفسيره للقرآن الكريم، ويمكن القول في هذا السياق - وبصفة عامة - إن المفسرين من أهل السنة كانوا أكثر إلحاحا من غيرهم على وجوب الأخذ بالدليل اللغوي في التفسير، وبذلك أصبحت اللغة عندهم أداة فعالة في مواجهة خصومهم من أهل الباطن وأهل البدع الذين كانوا يقطعون الصلة بصفة نهائية بين معنى الآية القرآنية على مستوى اللغة، وبين المعنى المنحرف الذي يبعد الآية عن معناها الصحيح، يفعلون ذلك خدمة لأهدافهم وعقائدهم، فلقد «أدى ظهور التيار الباطني العابث باللغة وقواعدها، إلى ظهور الاهتمام الشامل بالتفسير اللغوي حيث قام اللغويون بحملة واسعة في جمع المفردات وتنسيق الأشعار وتدوينها، كما أن اللهجات وجدت منهم عناية كبيرة، وذلك لدراسة ما يتعلق بالقراءات في القرآن الكريم»،(141) وقد كان الطبري يعتمد اللغة أداة رئيسية في كثير من الأحيان للرد على مخالفيه ممن يبالغون في الأخذ بالمجاز في تفسيرهم للآيات القرآنية، الكريمة، خصوصا تلك التي تتناول الحديث عن الذات الإلهية. وقد يعترض على ما قدمناه من القول باعتماد أهل السنة أكثر من غيرهم على اللغة في التفسير، بأن جميع المفسرين - من غير أهل الباطن على الأقل - لم يكونوا يجادلون في مشروعية التفسير اللغوي وقيمته بصفة مطلقة، وإنما كانوا هم أنفسهم يعتمدون اللغة في التفسير على نحو ما هو عليه الأمر عند المعتزلة مثلا؟... يمكن الجواب على هذا الاعتراض بأن محل الخلاف لم يكن في مبدإ اعتماد اللغة أداة في التفسير، ولكن الخلاف كان قائما حول درجة اعتمادها وحجيتها، حيث رأينا أن اللغة عند أهل السنة تبقى في كل الأحوال هي المعيار الأساسي والمنطلق المنهجي في كل عملية تفسيرية، ومن أجل ذلك يرى بعض الباحثين «أن العربية أو النحو - وهو يمثل البرنامج التفسيري عند أهل السنة خصوصا - حول مفهوم التأويل من معناه الفلسفي

141) دراسات في أصول تفسير القرآن : للدكتور محسن عبد الحميد ص : 14.



الكلامي إلى معناه اللغوي، فأصبحت المعاني القرآنية تؤول لغويا، بمعنى أن المعنى قائم على التأويل بحسب موافقته لقواعد العربية، لا قواعد المتكلمين أو الفلاسفة».(142) وهذا بالضبط هو الموقف العام الذي انطلق منه الطبري في تفسيره، حيث كان يرد على من يسميهم القدرية والجهمية والمتصوفة وغيرهم من واقع اللغة وقوانينها في الأداء، لا من المفاهيم والأفكار التي كان ينطلق منها المتكلمون وغيرهم من أهل البدع وأهل الباطن.

وبناء على ما تقدم يمكن القول إن هناك خلفية سنية هي التي كانت توجه الطبري نحو اعتماد اللغة أصلا في التفسير، هذا فضلا عن عوامل أخرى متعددة لسنا بسبيل الحديث عنها الآن.

3 – درجة حجية اللغة في التفسير :

بعد هذا يمكن أن ننتقل إلى نقطة منهجية أخرى في تفسير الطبري وهي التساؤل عن درجة حجية اللغة في التفسير بالقياس إلى الضوابط الأخرى التي اعتمدها أبو جعفر في تفسيره، ثم بعد ذلك ما هي العلاقة بين جانب الأثر وجانب اللغة في التفسير خصوصا عندما يقوم تعارض بينهما في تفسير معنى الآية ؟

وللوقوف على ذلك بكفية دقيقة ومفصلة يمكن الرجوع إلى المقدمة التفسيرية القيمة التي مهد بها أبو جعفر لتفسيره والتي يضع فيها اللغة داخل إطار تفسيري محدود، وحيز معرفي معين لا ينبغي تجاوزه في كل الأحوال، بمعنى أن معطيات اللغة وحدها – رغم ضروريتها وأولويتها – تبقى قاصرة عن الوفاء بالمعنى والإحاطة به على وجه كامل ودقيق يقول الطبري في هذه المقدمة – بعد أن بين مراتب التفسير ووجوهه وطرقه فيما

---

142) La grammaire exegetique et l'exegese gramaticale.
الدكتور أحمد العلوي ص : 42. نقلا عن : عوامل استخراج المعنى في نماذج من كتب التفسير لعبد الرحيم بودلال ص : 209.



سماه بالقول «في الوجوه التي من قبلها يوصل إلى معرفة تأويل القرآن – يقول : «...وأن منه ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن، وذلك إقامة إعرابه، ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها، فإن ذلك لا يجهله أحد منهم، وذلك كسامع منهم لو سمع تاليا يتلو : **﴿وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون، ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون﴾**،(143) لم يجهل أن معنى الإفساد هو ما ينبغي فعله مما فعله منفعة، وإن جهل المعاني التي جعلها الله إفسادا، والمعاني التي جعلها الله إصلاحا».(144) ومعنى هذا أن هناك مستويات متعددة ومناطق مختلفة من الفهم تتدرج من الدلالة اللغوية أولا – أو ما يمكن تسميته بالمعنى العام المطلق – إلى الدلالة الدينية أو الشرعية للآية القرآنية المفسرة التي لا تنهض اللغة وحدها وسيلة للإحاطة بكيفية أدق على المقاصد الدينية، والأحكام الشرعية التي ترمي إليها، ويبقى بعد ذلك كله أن العالم باللغة لا يدرك معنى الآية القرآنية على وجه التفصيل والدقة والتمام، وإنما يدرك معنى عاما من المعنى القرآني للآية الذي يبقى معنى لا نهائيا لأن «فهم كلام الله تعالى لا غاية له، كما لا نهاية للمتكلم به».(145) كما يقول الزركشي في البرهان، وهو ما يؤكده الطبري بقوله : «فالذي يعلمه ذو اللسان – الذي بلسانه نزل القرآن – من تأويل القرآن هو ما وصفت من معرفة أعيان المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون الواجب من أحكامها وصفاتها وهيآتها التي خص الله بعلمها نبيه ﷺ فلا يدرك علمه إلا ببيانه، دون ما استأثر الله بعلمه دون

143) البقرة : 11 – 12.

144) تفسير الطبري 1 / 75 ش.

145) البرهان 2 / 155.



خلقه».(146) وفي النهاية يمكن القول إن الطبري نظر إلى حجية الدليل اللغوي في التفسير من زاويتين :

أ – **زاوية عامة :** وفيها تبقى اللغة واحدة من بين الوسائل المتعددة لفهم معنى الآية القرآنية المفسرة، تتكامل مع هذه الوسائل بشكل أو بآخر لإدراك هذا المعنى.

ب – **زاوية لغوية خاصة :** وفيها تكون للغة حجية أقوى حيث تبقى وحدها المعيار الأساسي في الوصول إلى المعنى. يقول أبو جعفر مبينا درجة حجية اللغة فيما هو داخل في إمكانات المفسر وطاقته – مما لم يحجب عنه من التفسير – يقول : «...وأصحهم برهانا [أي المفسرين] – فيما ترجم وبين من ذلك، مما كان علمه مدركا من جهة اللسان : إما بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإما من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائنا ما كان ذلك المتأول والمفسر، بعد ألا يكون خارجا تفسيره ما تأول وفسر من ذلك، عن أقوال السلف من الصحابة، والأئمة والخلف من التابعين وعلماء الأمة».(147)

واضح مما سبق أن موقف الطبري إزاء الدليل اللغوي في التفسير يضع قيودا وحدودا لحجية اللغة في التفسير :

أول هذه القيود ألا يكون التفسير اللغوي متعارضا تعارضا مطلقا مع التفسير النقلي، ومعنى هذا أن التفسيرات النقلية الأثرية تأتي بجميع أنواعها في الاعتبار الأول كما قدمنا. وثاني هذه القيود ألا يكون التفسير اللغوي خارجا عن اللغات المشهورة الفصيحة في كلام العرب، لأن أولى ما يجب أن

146) تفسير الطبري 1 / 75 ش.

147) تفسير الطبري 1 / 93 ش.



يحمل عليه كتاب الله، من كلام العرب هو الأشهر الأفصح كما سوف نرى.

على أننا من خلال استقرائنا لموقف الطبري من التفسير بالمأثور في علاقته بالتفسير اللغوي، وجدناه في كثير من الأحيان يرفض بعض التفسيرات النقلية لأنها تجافي قوانين اللغة وقواعدها في النحو والتركيب وغير ذلك... ولذلك نجده في أحيان متعددة يرد على ابن عباس ومجاهد وقتادة ومن إليهم من علماء الصحابة والتابعين، وسنسوق أمثلة على ذلك في محله من هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.

4 - المبادىء اللغوية العامة في التفسير عند الطبري :

إذا كان أمر اللغة في منهج التفسير عند الطبري على ما تقدم، فإننا نود الآن التعرف على المعايير والقواعد اللغوية العامة التي اعتمدها أبو جعفر أصلا في التفسير، وقبل تفصيل الحديث عنها، نشير إلى أننا سنتناول الحديث عن هذه القواعد بكيفية إجمالية على أن نفصل الحديث عنها في مواضع أخرى، كما أننا لن نفصل بينها بشكل حاسم حيث سنتحدث عنها بشكل متداخل وعام، ويمكن إجمال هذه القواعد فيما يلي:

أ - وجوب حمل كتاب الله تعالى على الأشهر الأفصح من كلام العرب :

إذا كان ابن جرير انطلق في تفسيره من رؤية لغوية أساسية مؤداها أن القرآن الكريم جاء على مذاهب العرب في التعبير، فإنه انتهى إلى مبدإ أثير لديه، هو وجوب حمل كتاب الله تعالى على الأفصح من كلام العرب دون الأنكر الشاذ منه، لأن لغة القرآن الكريم يجب أن تحمل على أفصح كلام العرب، وأصحه مخرجا في العربية تحقيقا للإعجاز القرآني، وتمكينا له،



ومن أجل هذا كان الطبري يلح على هذا المبدإ في كل مستويات التفسير التي لها علاقة باللغة، سواء تعلق الأمر بالجانب المعجمي أو النحوي أو بجانب القراءات القرآنية يقول مثلا «وأحق اللغات أن يقرأ بها كتاب الله أفصحها وأشهرها فيهم». (148)

ويقول أيضا : «وأول ما قرىء به كتاب الله من الألسن، أفصحها وأعرفها دون أنكرها وأشذها». (149)

وتجدر الإشارة في هذا الباب إلى نقطة منهجية أساسية وثابتة في موقف الطبري من اللغات الأخرى التي لا يراها تمثل نموذجا عاليا للفصاحة حيث لا يرفضها بصورة مطلقة - أي باعتبارها لهجة، ومستوى لغويا مقبولا بدرجة معينة عند العرب - ولكنه يرفض فقط أن يفسر بها كتاب الله، لأنه نزل بأفصح اللغات. ومن هنا وجدناه يفرق على أكثر من مستوى بين اللغة النموذجية المثلى، وبين اللغة المقبولة أو المحتمل قبولها، حيث يميز تمييزا حاسما بين مستوى الكلام البشري، ومستوى القراءة، وأن ما يجوز في كلام الناس، لا يجوز في كتاب الله تعالى، عملا بما قرره سلفه أبو زكرياء الفراء النحوي الكوفي الذي كان الطبري في كثير من آرائه اللغوية، ومواقفه في النحو والقراءات على الخصوص، امتدادا حيا له. ومن خلال استقراء آراء الطبري وأقواله في هذه المسألة فإننا نجده يقف طوال تفسيره موقفا متشددا إزاء اللغات واللهجات الشاذة، حيث يرفض أن تحمل معاني كتاب الله عليها، وهذا موقف نابع من الرؤية التفسيرية التي انطلق منها، هذه الرؤية التي تقضي بعروبة أو عربية النص القرءاني، وهو في هذا الموقف المتشدد ينطلق من مبدإ تتداخل فيه المفاهيم اللغوية والأصولية، حيث إن إلحاحه على حمل معاني كتاب الله على المعنى الظاهر القريب، يقضي بتوجيهه إلى

148) تفسير الطبري 25 / 85 ح.

149) تفسير الطبري 12 / 317 ش.



الأشهر والأفصح من كلام العرب، وهكذا يتحد مفهوم الظاهر مع مفهوم الفصاحة بل الأفصح في تفسير الطبري. وعلى هذا الأساس فقد كان أبو جعفر يلح على أنه «إنما يجوز توجيه معاني ما في كتاب الله الذي أنزله على محمد ﷺ من الكلام، إلى ما كان موجودا مثله في كلام العرب، دون ما لم يكن موجودا في كلامها»،(150) وأن «الذي هو أولى بكتاب الله عز وجل أن يوجه إليه من اللغات، الأفصح الأعرف من كلام العرب، دون الأنكر الأجهل من منطقها...».(151) وهذا التشديد من لدن الطبري ليس إلا من باب الحرص القوي على وجوب التزام المفسر سبيل الدقة والموضوعية والاحتياط في قبول التفسيرات التي تبدو بعيدة أو غريبة. وعلى هذا الأساس فإن هذه التفسيرات لا تقبل إلا في حالة تعذر حمل الآية على الأشهر والأفصح من اللغات، يقول أبو جعفر في هذا السياق : «...وتوجيه ما في كلام الله إلى المعروف من كلام من خوطب به، أولى من توجيهه، إلى المجهول منه ما وجد إليه سبيل»،(152) لأن كتاب الله جل ثناؤه - كما يقول الطبري نفسه : «نزل بأفصح لغات العرب، وغير جائز توجيه شيء منه إلى الشاذ من لغاتها، وله في الأفصح الأشهر، معنى مفهوم، ووجه معروف».(153) ولا ينحصر تناول الطبري لهذه المسألة على جانب أو مستوى لغوي معين، وإنما ينصرف إلى جوانب ومستويات لغوية متعددة، سواء ما تعلق منها بالجانب المعجمي أو التركيبي البلاغي أو النحوي أو غير ذلك، ويمكن أن نسوق نماذج وأمثلة في هذا الباب تؤكد تناول الطبري الواسع والقوي لها، فقد تناول في تفسيره لقوله تعالى من سورة النساء : ﴿**فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما**﴾.(154) اختلاف أهل التأويل في

---

150) تفسير الطبري 3 / 161 ش.

151) نفسه : الطبري 3 / 210 ش.

152) نفسه : 1 / 226 ش.

153) نفسه : 12 / 322 ش.

154) النساء : الآية : 54.



معنى «الملك العظيم» الذي عناه الله في هذه الآية، على تفسيرات وأقوال مختلفة هي : النبوة، وتحليل النساء، أو ملك سليمان، لكنه يميل في النهاية إلى التفسير المروي عن ابن عباس الذي ذهب في معنى الملك إلى «ملك سليمان» : معللا ذلك بأنه : «هو المعروف في كلام العرب، دون الذي قال : إنه ملك النبوة ودون قول من قال : إنه تحليل النساء والملك عليهن، لأن كلام الله الذي خوطب به العرب، غير جائز توجيهه إلا إلى المعروف المستعمل فيهم من معانيه، إلا أن تأتي دلالة أو تقوم حجة، على أن ذلك. بخلاف ذلك، يجب التسليم لها».(155)

ومن باب الحرص الشديد على الدقة والوضوح، فقد كان يحاول دائما حمل الألفاظ على دلالتها المعجمية المباشرة والدقيقة فقد تحدث عن معنى «الحمل» في قوله تعالى : ﴿**وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة**﴾،(156) موردا التفسيرات المختلفة الواردة في صفة حمل الملائكة التابوت، وهل المقصود في الآية الحمل المادي المباشر من لدن الملائكة، أم أنها لم تحمل التابوت بصفة مباشرة، وإنما هي تسوق الدواب التي تحمله؟ ينتهي أبو جعفر في شأن الآية إلى الأخذ بما يؤديه ظاهر الكلام فيقول : «أولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال : حملت التابوت الملائكة حتى وضعته لها في دار طالوت قائما بين أظهر بني إسرائيل وذلك أن الله تعالى ذكره قال : ﴿**تحمله الملائكة**﴾ ولم يقل : تأتي به الملائكة، وما جرته البقر على عجل، وإن كانت الملائكة هي سائقتها فهي غير حاملته، لأن «الحمل» المعروف هو مباشرة الحامل بنفسه حمل ما حمل، فأما ما حمله على غيره، – وإن كان جائزا في اللغة أن يقال : حمله بمعنى معونته الحامل، وبأن حمله كان عن سببه – فليس سبيله سبيل ما باشره حمله بنفسه في تعارف

155) تفسير الطبري 8 / 481 – 482 ش.

156) البقرة : 248.



الناس إياه بينهم، وتوجيه تأويل القرآن إلى الأشهر من اللغات، أولى من توجيهه إلى الأنكر ما وجد إلى ذلك سبيل». (157)

وإيمانا من الطبري بوجوب حمل كتاب الله تعالى على الأفصح من كلام العرب، فقد ظل طوال تفسيره يدافع عن هذه الفكرة ويطبقها تطبيقا صارما، والدليل على ذلك أنه لم يستشهد طوال تفسيره بكامله بأشعار من سموا لدى علماء اللغة والنحو والرواية بالشعراء المولدين، حيث وقف عند عصور الاحتجاج المعمول بها من لدن علماء اللغة والشعر، هذا رغم أن تفسيره تضمن مادة غزيرة ومتنوعة. (158) وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على صرامته وتشدده في قبول المرويات الشعرية التي تتخذ وسيلة وأداة في تفسير القرآن الكريم، ونزيد اقتناعا بهذه الفكرة إذا علمنا أن الطبري في كتابه «تاريخ الأمم والملوك» لا يقف هذا الموقف الصارم من أشعار من عرفوا لدى اللغويين والرواة بالشعراء المولدين، حيث ضمن تاريخه مادة شعرية غزيرة لشعراء عباسيين مثل مسلم بن الوليد، وأبي نواس وأبي تمام والبحتري، ومن إليهم من الشعراء.

ب - أصالة اللفظ القرآني في الوضع اللغوي :

أشرنا عند حديثنا عن الرؤية التفسيرية عند الطبري إلى أن من المكونات الأساسية لها، التركيز على مبدإ الفائدة في الكلام، أو ما يسمى اليوم (بنفعية الخطاب). وقد كان أبو جعفر يلح على هذا المبدإ في غير ما موضع من

---

157) تفسير الطبري 5 / 336 - 337 ش.

158) للوقوف بشكل مفصل ودقيق على منهج الطبري في الاستشهاد على التفسير، والمقاييس التي اعتمدها في ذلك، يرجع إلى : «جهود الطبري في دراسة الشواهد الشعرية في تفسيره» وهي رسالة في الموضوع لصاحب هذا البحث، الفصل الأول من الباب الأول من صفحة 57 إلى صفحة 99، وقد طبع أخيرا بإشراف كلية الآداب ظهر المهراز فاس - مطبعة المعارف الجديدة الرباط 1994، والفصل الثاني من نفس الباب من صفحة : 100 إلى صفحة : 147.

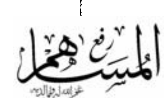


تفسيره، لأن الله عز وجل : «يتعالى عن أن يخاطب عباده بما لا يفيدهم به فائدة»،(159) كما يقول أبو جعفر نفسه، كما أنه يركز على فكرة الإبلاغ والإفهام في اللغة لأن «كتاب الله أبين البيان، وأوضح الكلام، ومحال أن يوجد فيه شيء غير مفهوم المعنى».(160)

وانطلاقا من هذه المسلمات، فقد ألح الطبري في غير ما موضع من تفسيره على مبدإ شامل وعام، هو رفض القول بالزيادة في القرآن الكريم من دون وجود أسباب ودواع وشروط تستدعي القول بحصول هذه الزيادة لأنه «غير جائز أن يكون في كتاب الله حرف لا معنى له»،(161) ولأن «زيادة ما لا يفيد من الكلام، معنى في الكلام، غير جائز إضافته إلى الله جل ثناؤه».(162)

وهذا الذي ذهب إليه الطبري من الاحتياط في القول بالزيادة في سائر الكلام عامة، وفي القرآن الكريم بخاصة، هو ما عليه كثير من المفسرين الذين كانوا لا يتفقون مع بعض اللغويين والنحاة في القول بالزيادة في القرآن الكريم دونما وجود حجة قاطعة، لأن الأصل هو عدم الزيادة، ولذلك جعل السيوطي – في سياق حديثه عما سماه بمعرفة إعراب القرآن الكريم – الشرط على المفسر «أن يتجنب إطلاق لفظ الزائد في كتاب الله تعالى، فإن الزائد قد يفهم منه أنه لا معنى له، وكتاب الله منزه عن ذلك»،(163) ثم ساق ما ذكره ابن الخشاب من الاختلاف في «جواز إطلاق لفظ الزائد في القرآن، فالأكثرون على جوازه نظرا إلى أنه نزل بلسان القوم ومتعارفهم، ولأن الزيادة بإزاء الحذف، هذا للاختصار والتخفيف، وهذا للتوكيد والتوطئة،

159) تفسير الطبري 2 / 322 ش.
160) نفسه : 20 / 101 ح.
161) تفسير الطبري 2 / 399 ش.
162) نفسه : 2 / 331 ش.
163) الاتقان 2 / 268.



ومنهم من أبى ذلك وقال : هذه الألفاظ المحمولة على الزيادة جاءت لفوائد ومعان تخصها، فلا أفضي عليها بالزيادة».(164) وينتهي السيوطي في شأن هذا الخلاف إلى التفصيل في المسألة فيقول : «والتحقيق أنه إن أريد بالزيادة إثبات معنى لا حاجة إليه، فباطل لأنه عبث، فتعين أن إلينا به حاجة، لكن الحاجة إلى الأشياء قد تختلف بحسب المقاصد، فليست الحاجة إلى اللفظ الذي عده هؤلاء زيادة كالحاجة إلى اللفظ المزيد عليه».(165) وهذا الذي انتهى إليه المحققون من علماء الدراسات القرآنية، هو نفسه ما نبه عليه قبل ابن جرير حيث كان يحتاط في القول بالزيادة في القرآن الكريم، ويمكن أن نوضح ذلك بنماذج وأمثلة منها ما جاء في تفسير الطبري لقوله تعالى من سورة البقرة : ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة**﴾،(166) حيث رد على أبي عبيدة بشكل غير مباشر واصفا إياه بأنه من «بعض المنسوبين إلى العلم بلغات العرب من أهل البصرة».(167) فيما ذهب إليه من أن «تأويل قوله : «وإذ قال ربك»، وقال ربك وأن «إذ» من الحروف الزوائد وأن معناها الحذف...»،(168) لكن أبا جعفر يرد عليه ويتعقبه بالنقد فيقول : «والأمر في ذلك بخِلاف ما قال، وذلك أن «إذ» حرف يأتي بمعنى الجزاء، ويدل على مجهول من الوقت، وغير جائز إبطال حرف كان دليلا على معنى في الكلام، إذ سواء قيل قائل هو بمعنى التطول، وهو في الكلام دليل على معنى مفهوم، وقيل آخر في جميع الكلام الذي نطق به دليلا على ما أريد به، هو بمعنى التطول».(169) واضح من النص السابق أن

164) نفسه.

165) الإتقان : 2 / 268.

166) البقرة : 30.

167) تفسير الطبري 1 / 439 ش.

168) نفس المصدر والصفحة.

169) نفسه : 1 / 440 ش. ويستعمل الطبري (التطول) بمعنى الزيادة.



الطبري يرفض زيادة «إذ» لأنها ليست حرفا، وإنما هي ظرف، والظرف يؤتى به لمعنى مستقل لا يصح أن يقال بزيادته، لأن الزيادة معناها استغناء الكلام عنها واستقامة المعنى بدونها هذا رغم ما يذهب إليه أنصار القول بالزيادة من كون الكلام يزداد معها قوة وتوكيدا. ومهما كانت الاعتبارات البلاغية والبيانية التي يبني عليها أبو عبيدة وأضرابه فكرة الزيادة في القرآن، فإن أكثر المفسرين ذهب إلى ما ذهب إليه الطبري من القول بإنكار الزيادة في القرآن، هؤلاء الذين ردوا على اللغويين في تفسيرهم لآية البقرة المذكورة. قال القرطبي : «وأنكر هذا القول الزجاج والنحاس وجميع المفسرين».(170) وقال ابن عطية : «وكذلك رد عليه - يقصد أبا عبيدة - جميع المفسرين».(171) وأنكر أبو حيان الأندلسي القول بزيادة (إذ) : «خلافا لزاعمي ذلك».(172) ويستفاد من كلام الطبري في مواضع أخرى من تفسيره أنه لا يرفض القول بالزيادة في القرآن الكريم بإطلاق، ولكنه يقول بها عند الضرورة ولذلك يقول : «...ولا وجه لتوجيه حرف في كتاب الله إلى التطويل، بغير حجة يجب التسليم لها، وله في الصحة مخرج».(173) ويقول أيضا في تفسير قوله تعالى من سورة البقرة : ﴿**فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو انثى**﴾،(174) «...وأدخلت (من) في قوله : «من ذكر أو أنثى» على الترجمة والتفسير عن قوله : (منكم) بمعنى (لا أضيع عمل عامل منكم) من الذكور والإناث، وليست (من) هذه بالتي يجوز إسقاطها وحذفها من الكلام في الجحد، لأنها دخلت بمعنى لا يصلح الكلام إلا به»،(175) ويقول في تفسير قوله تعالى : ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا**

170) تفسير القرطبي 1 / 262.

171) تفسير ابن عطية 1 / 162.

172) البحر المحيط 1 / 137.

173) تفسير الطبري 14 / 30 ش.

174) آل عمران : 195.

175) تفسير الطبري : 7 / 489 ش.



عدوي وعدوكم أوليـاء، تلقون إليهم بالمودة وقد كفـروا بما جاءكم من الحق﴾،(176) يقـول : وقولـه : «تلقـون إليهم بـالمودة»، يقول جل ثنـاؤه : تلقـون إليهم مودتكـم إياهم، ودخـول البـاء في قولـه : (بالمودة) وسقوطها سواء، نظير قول القائل : أريد بأن تذهـب، وأريد أن تذهب سواء، وكقوله : **﴿ومن يـرد فيـه بإلحاد بظلم﴾**،(177) والمعنى : ومن يـرد فيـه إلحادا بظلم...».(178) ومن خلال المقـارنة بين هذه الأمثلـة التي قدمنا في مـوضوع الأصالة والزيادة في القرآن الكريم، يتجلى أن ابن جرير يقصر مفهوم الزيادة على الوظيفة الدلالية للكلمة في موضعها من الآية القرآنية المفسرة، بحيث إذا كـان القول بـزيـادتها يحدث خللا في المعنى، فإن أبـا جعفـر يقف من ذلك موقف الـرفض المطلق، أما إذا كـان القول بزيـادة الحرف أو الكلمة لا يتم معه اضطراب في المعنى، فإن الطبري ينتهي إلى الأخـذ به، وبتعبير آخر، فإن الطبري كان يفرق تفريقا دقيقا بين مفهوم الزيادة ومفهوم الحذف في القرآن الكريم، ويتجلى ذلك مثلا في تفسيره لقـوله تعالى من سورة المائدة : **﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾**،(179) حيث بين اختلاف أهل العـربية في سبب دخول (من) في هذا الموضـع، وأن بعض نحـاة البصرة يراهـا دخلت في هذا الموضع لغير معنى، على حين أن غيره من أهل العربيـة ينكر ذلك، لأنها لم تدخل إلا لمعنى مفهـوم، لا يجوز الكـلام ولا يصلـح إلا بـه، وذلك لأنها دالـة على التبعيض،(180) لكن الطبري ينتهي إلى التفصيل في شأن هذه المسألة فيقول : «...والصواب من القول في ذلك أن (من) لا تدخل في الكلام إلا لمعنى مفهوم، وقد يجوز حذفها في بعض الكلام، وبالكلام إليها حاجة، لدلالة ما يظهر من

---

176) الممتحنة : 1.

177) سورة الحج : 25.

178) تفسير الطبري : 28 / 57 ح.

179) المائدة : 4.

180) تفسير الطبري 9 / 569 ش – وينظر معاني القرآن للأخفش 2 / 446.



الكلام عليها. فأما أن تكون لغير معنى أفادته بدخولها، فقد بينا فيما مضى أنه غير جائز أن يكون فيما صح من الكلام». (181)

وهذا الذي ذهب إليه الطبري في القول بإفادة «من» في الآية معنى التبعيض هو ما عليه أكثر المفسرين، يقول أبو حيان في سياق تفسير الآية : «... و(من) هنا للتبعيض، والمعنى كلوا من الصيد الذي أمسكن عليكم، ومن ذهب إلى أن «من» زائدة فقوله ضعيف». (182)

وهذا الاحتياط من القول بالزيادة في القرآن الكريم لغير ما سبب أو حجة، نجده يتردد عند كثير من علماء اللغة والنحو والتفسير، يقول ابن مضاء القرطبي : «من بنى الزيادة في القرآن بلفظ أو معنى على ظن باطل قد تبين بطلانه، فقد قال في القرآن بغير علم، وتوجه الوعيد إليه، ومما يدل على أنه حرام الإجماع على أنه لا يزاد في القرآن لفظ غير المجمع على إثباته، وزيادة المعنى كزيادة اللفظ، بل هي أحرى لأن المعاني هي المقصودة، والألفاظ دلالات عليها، ومن أجلها». (183)

ولكي نوضح موقف الطبري من القول بالزيادة في القرآن الكريم بشكل أدق وأعمق، يمكن أن نسوق نموذجا يرجح فيه الأخذ بأسلوب العطفِ، على القول بالزيادة. وسنرى في هذا النموذج أن ما ذهب إليه الطبري يدل على حسه البياني الدقيق، ولقد جاء ذلك في سياق تفسير قوله تعالى من سورة البقرة : **﴿أو كالذي مر على قرية﴾**، (184) فقال : وقوله **﴿أو كالذي مر على قري﴾**، عطف على قوله : **﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه﴾** وإن اختلف لفظاهما لتشابه معنييهما، لأن قوله :**﴿ألم تر إلى الذي حاج**

---

181) نفسه : 9 / 570 ش.

182) البحر المحيط لأبي حيان 3 / 430 – وينظر تفسير ابن عطية 5 / 37. وتفسير القرطبي 6 / 73.

183) الرد على النحاة لابن مضاء القرطبي ص : 82.

184) البقرة : 259.



إبراهيم في ربه﴾، بمعنى : هل رأيت يا محمد كالذي حاج إبراهيم في ربه ؟ ثم عطف عليه بقوله : «وكالذي مر على قرية، لأن من شأن العرب العطف بالكلام على معنى نظير له قد تقدمه، وإن خالف لفظه لفظه».(185) ثم يرد ما ذهب إليه بعض النحاة من القول بزيادة الكاف، لأن ذلك يفقد هذا الحرف دلالته الحقيقية في الآية : يقول : «وقد زعم بعض نحويي البصرة أن الكاف في قوله : **﴿أو كالذي مر على قرية﴾** زائدة، وأن المعنى ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم، أو الذي مر على قرية، وقد بينا فيما مضى قبل، أنه غير جائز أن يكون في كتاب الله شيء لا معنى له»،(186) وهذا الذي ذهب إليه الطبري في عدم القول بزيادة الكاف في الآية هو ما عليه جمهور المفسرين قال القرطبي : «أو للعطف على المعنى، والتقدير عند الكسائي والفراء هل رأيت كالذي حاج إبراهيم في ربه أو كالذي مر على قرية»،(187) وقال أبو حيان في سياق تفسير الآية : «فجمهور المفسرين أنه معطوف على قوله : **﴿ألم تر إلى الذي حاج﴾**، على المعنى...».(188)

ولم يكن الطبري يرفض القول بالزيادة في القرآن الكريم بإطلاق كما قدمنا، ومن أجل ذلك كان يرى أن ما يقع في القرآن مما يشبه أن يكون زائدا من الحروف والكلمات، له قيمة دلالية ووظيفة معنوية كبرى في أمن اللبس، والابتعاد عن الغموض، فقد رد على ما قد يقع من اعتراض في زيادة «كاملين» في قوله تعالى : **﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾**،(189) لأن في ذكر الحولين غناء عن ذكر الكاملين، يجيب الطبري على هذا الاعتراض إجابة تنم عن حس بياني دقيق، وإدراك قوي لأسرار

---

185) تفسير الطبري 5 / 438 ش.

186) تفسير الطبري 5 / 438 ش.

187) تفسير القرطبي 3 / 288.

188) تفسير البحر المحيط لأبي حيان 2 / 290.

189) البقرة : 233.



التعبير في اللغة وفي القرآن الكريم فيقول : «...قيل إن العرب قد تقول «أقام فلان بمكان كذا حولين، أو يومين أو شهـرين»، وإنما أقام به يوما وبعض آخـر، أو شهـرا وبعض آخـر، أو حولا وبعض آخـر فقيل حـولين كـاملين ليعرف سامعو ذلك أن الذي أريد بـه حولان تامان، لا حول وبعض آخر... والعرب تفعل ذلك في الأوقـات خاصة فتقـول : «اليوم يومـان منذ لم أره»، وإنما تعني بذلك يوما وبعض آخر. وقد توقع الفعل الذي تفعله في الساعة، أو اللحظة على العـام والزمان واليوم فتقـول : «زرته عام كـذا، وقتل فلان فلانا زمان «صفين»، وإنما تفعل ذلـك لأنها لا تقصد الخبر عن عدد الأيام والسنين، وإنما تعني بـذلك الإخبار عن الـوقت الذي كـان فيه المخبر عنـه، فجاز أن ينطق بالحولين واليومين على ما وصفت قبل...»،(190) ولم يتعرض المفسرون(191) أنفسهم لهذه المسألة بالدقة والتفصيـل اللذين وجدناهما عند الطبري في تحليل معنى الآية.

حـ - جـواز حـذف ما دل عليـه ظاهـر الكلام :

من المبـادئ الأساسيـة التي يقوم عليهـا منطق اللغة العـربية مـا يمكن الاصطـلاح عليه بمبـدإ الاقتصـاد في الكـلام، أو الاستغناء بما يـذكـر عما يحذف، كما يعبر عن ذلك الطبري نفسه في كثير من الأحيان.

ولقـد تناول العلماء - نحـاة ولغـويين وبـلاغيين ومفسرين - ظاهـرة الحـذف باعتـبارها من الظـواهر اللغـويـة والبلاغيـة التي تطرد في اللغـة العربية بأشكال ودرجات من الوضـوح والقوة «تفـوق غيـرها من اللغات الأخـرى، لما جبلـت عليـه العـربيـة في خصـائصـهـا الأصليـة من ميل إلى

---

190) تفسير الطبري 5 / 32 - 33 ش.

191) ينظر (مثلا) تفسير ابن عطيـة 2 / 209 - والكشاف 1 / 336 وتفسير القرطبي 3 / 161، وأشار أبو حيان إلى ما ذكره الطبري فقال : «وصف الحولين بالكمال، دفعا للمجاز الذي يحتمله «حولين»... وهي صفة توكيد» البحر المحيط 2 / 212.



الإيجاز».(192) وإذا كان أمر الإيجاز وبلاغته وجماله وقوته في اللغة العربية على ما تقدم، فإنــه من باب الأولى والأجدر أن يكون أمــره في القرآن الكريم، أوجــز وأبلغ، وأجمل وأقــوى لأن «المحــذوفــات في كتــاب اللــه تعــالى لعلم المخاطبين بها كثيرة جدا»،(193) كما يقول ابن مضاء القــرطبي. ولذلك يقول عبد القاهر الجرجاني : «ما من اسم حذف في الحالة التي يبنغي أن يحذف فيها، إلا وحذفه أحسن من ذكره»،(194) بل إن ابن جني سمى الحذف – في أبحــاثــه الدقيقــة المستفيضــة عنــه : «شجــاعة العــربيــة لأنــه يشجع على الكلام»،(195) ولما فيه أيضا من الدلالة على الاتساع(196) والتشبيه والتوكيد.

على أننــا نريــد أن نتنــاول مبحث الحذف في تفسير الطبري من الزاويــة التي تتصل بمــوضوعنــا وهو جانب المعنــى «لأن جانبا كبيرا مــن أغراض الحذف ومقاصده يتصل بالمعنى ويؤثر فيه».(197) ولئن كان الطبري كغيره من النحاة واللغويين تناول هذا المبحث أحيانــا من جانب الصناعة النحوية، فإنه تحدث عنــه بشكل مستفيض وأساسي من زاوية التفسير، أي بــاعتباره من المباحث المتعلقــة بالمعنى، ومن خلال هذا التنــاول يمكن القول : إن ابن جــرير عمل في تفسيره على تأسيس نظــريــة متكاملــة في موضــوع الحذف وطبيعته وشروطه وأسبابه وأهدافه، ممــا يحتاج إلى دراسة مستقلة شاملة، لكننــا في هذا السيــاق سنكتفي بأن نجمل الحديث في معــالجة الطبري لهذا الموضوع، على أن نفصل الحديث عنه في موضع لاحق.

والصيغة العامة التي وضعها أبــو جعفر لمعالجة مبحث الحذف في اللغة العربية، وفي القرآن الكريم، لا تخرج عن المفهوم الذي انطلق منه علماء اللغة

192) ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي. لطاهر سليمان حمودة : ص : 9.

193) الرد على النحاة ص : 79.

194) الإتقان 3 / 173.

195) نفسه.

196) الخصائص 2 / 447.

197) ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي لطاهر سليمان حمودة ص : 88.



والبيـان في تناولهم لهذا الموضـوع، وهـذا المفهوم ينطلق من نظـام الأصل والفرع وطبيعة العلاقة بينهما، وعلى هذا الأساس بنى الطبري فكرة الحذف على وجود علاقـة إشارية بين المحذوف والمذكور من الكـلام، أو ما يسميه عادة بالظـاهر والباطن. «لأن من شأن العـرب الإيجاز والاختصار، إذا كان فيما نطقت به الدلالة الكافية على ما حذفت وتركت»(198) كما يقول الطبري بصريح العبارة، وكما يقول أيضا : «ولكن العـرب تسقط من الكلام بعضه، إذا كان فيما بقي الدلالة على مـا سقط، وتعمل مما بقي فيما كان يعمل فيه المحذوف»،(199) ومعنى هـذا أن منطق الإيجاز لا يعني الإخـلال بعمليـة التواصل، والتعطيل لعلاقة الفهم بين المتكلم والسامع. ولذلك فلابد من قيام قرائن لفظية أو معنوية، مقالية أو حالية، تدل على المحذوف من الكلام، وإلا دخل في باب التعمية والإلغـاز، وعلى هذا الأساس يشترط الطبري في الحذف ألا يقع معه التبـاس أو غموض أو اضطـراب في الفهم وهذه القـاعدة تقضي بأن : «لكل كـلام نطق به - مفهوم بـه معنى ما أريـد - ففيه الكفـاية من غيره»،(200) وفي هذا المعنى يقـول الطبري في موضـع آخـر من تفسيره : «قد قـدمنا البيـان فيما مضـى من كتابنـا هذا - عن اجتـزاء العرب في منطقهـا ببعض من بعض، إذا كان البعض الظـاهر، دالا على البعض الباطن، وكـافيا منه».(201) وعلى هذا الأســاس فإن من القيـود الأساسيـة لحصول الحذف عند الطبري أن تكون هناك علاقـة دلالية بين المذكور والمحذوف من الكلام، أو بتعبير آخر بين البنية الباطنية، والبنيـة الظاهرة من الكلام، كما يجب أن يكون المذكور كـافيا في الدلالة على المحذوف لأن «المحـذوف إذا دلت الدلالة عليـه كـان في حكم الملفـوظ بـه».(202) وحـرصـا من الطبري على الـدقـة

198) تفسير الطبري 1 / 327 ش.
199) نفسه 20 / 131 ح.
200) تفسير الطبري 2 / 160 ش.
201) تفسير الطبري 2 / 179 ش.
202) الخصائص 1 / 284.



والوضوح في أداء المعنى فإنه يشترط لقيام الحذف أن يعرف الموقع الثابت للكلمة أو الجملة المحذوفة من الكلام، لأن الجهل بموقعها في التركيب يحدث خللا في المعنى، واضطرابا في الفهم، يقول في هذا المعنى : «قد دللنا فيما مضى من أن العرب من شأنها إذا عرفت مكان الكلمة ولم تشكك أن سامعها يعرف بما أظهرت من منطقها ما حذفت، حذف ما كفى منه الظاهر من منطقها، ولا سيما إذا كانت تلك الكلمة التي حذفت قولا، أو تأويل قول». (203)

ويمكن أن نسوق شواهد وأمثلة توضح فكرة الحذف عند الطبري والأسس الدلالية والتركيبية التي يقوم عليها تطبيق هذه الفكرة، يقول (مثلا) في سياق تفسيره لقوله تعالى : ﴿**فلبثت سنين في أهل مدين، ثم جئت على قدر يا موسى**﴾، (204) يقول : «...وقوله فلبثت سنين في أهل مدين، وهذا كلام قد حذف منه بعض ما به تمامه، اكتفاء بدلالة ما ذكر عما حذف، ومعنى الكلام : وفتناك فتونا فخرجت خائفا إلى أهل مدين، فلبثت سنين فيهم». (205)

ويقول في سياق تفسير قوله تعالى من سورة يوسف : ﴿**قالوا تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حرضاً أو تكون من الهالكين**﴾. (206) «...وحذفت (لا) من قوله : «تفتأ» وهي مرادة في الكلام، لأن اليمين إذا كان ما بعدها خبرا لم يصحبها الجحد ولم تسقط اللام... وإذا كان ما بعدها محجودا تلقيت بـ«ما» أو بـ«لا»، فلما عرف موقعها حذفت من الكلام»، (207) ويقول في تفسير قوله تعالى من سورة الدهر :

---

203) تفسير الطبري 1 / 140 ش.

204) طه : 40.

205) تفسير الطبري 16 / 167 ح.

206) يوسف : 85.

207) تفسير الطبري 16 / 221 ش.



﴿يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا﴾.(208) «...وفي الكلام محذوف اجتزئ بدلالة الكلام عليه منه، وهو «كان ذلك» وذلك أن معنى الكلام إن الأبرار يشربون من كاس كان مزاجها كافورا، كانوا يوفون بالنذر فترك ذكر «كانوا» لدلالة الكلام عليها...».(209)

ومن خلال النماذج التي قدمنا في موضوع جواز حذف ما دل عليها الكلام في تفسير الطبري، يمكن الاهتداء إلى القيود التي وضعها أبو جعفر لإمكانية قيام الحذف وحصوله في الكلام. من هذه القيود ما يتعلق بجانب المعنى وهو : حصول الفهم والوضوح لدى المخاطب وهو ما علله الطبري بقوله في الأمثلة السابقة «لمعرفة السامعين معناه»، وعلى هذا فكل عملية للحذف يتعطل معها حصول الفهم، وتوقع السامع في الاضطراب واللبس والغموض، فهي عملية باطلة من أساسها، ومن القيود التركيبية التي ألح عليها أبو جعفر هو أن يكون للعنصر التركيبي المحذوف - مفردا كان أو مركبا - موقع ثابت ومعروف من بناء الجملة وسياق الكلام، فإذا حصل مع الحذف التواء أو تعقيد أو تداخل وخلط في التركيب، فإنه لا يقع التسليم بالقول بالحذف مهما كانت الأحوال والاعتبارات التي من أجلها وقع حذف جزء من الكلام، ومن خلال تأملنا للأمثلة السابقة أيضا نجد أنّ هناك علاقة إشارية بين المحذوف والمذكور أو بين ما سماه الطبري الظاهر والباطن بحيث إن المذكور من الكلام يدل دلالة واضحة وكافية على المحذوف منه، وهذا هو المسوغ الأساسي لحصول الحذف، لأن من شأن العرب الإيجاز والاختصار، والاكتفاء بما يذكر عما يحذف.

ويمكن أن ننتهي بخصوص مبحث الحذف عند الطبري وعلاقته بالمعنى إلى أنه لم يقتصر على تناوله من حيث الصناعة النحوية كما يفعل النحاة

---

208) الدهر : 7.

209) تفسير الطبري 29 / 208 ح.



عادة في تناولهم لهذا الموضوع، وإنما تناوله بصفته موضوعا تفسيريا له علاقة أساسية بالمعنى، وإن كانت معالجته لهذا الموضوع يتداخل فيها جانب النحو والبلاغة والتفسير، ولكن أبا جعفر كان يضع نصب عينيه وهو يفسر القرآن الكريم المباحث التي لها علاقة أساسية بالمعنى وإن كان تعرض بصفة غير مقصودة لمباحث نحوية ولغوية مجردة.

كما أنه عالج فكرة الحذف من زاوية شمولية وعامة تتكامل وتتداخل فيها مجموعة من المفاهيم، مثل مفهوم الأصالة والزيادة، ومفهوم الأصل والفرع، والعلاقة بينهما وغير ذلك.

د - وجوب مراعاة أصل الوضع في التركيب :

لعل الدارس لفكر الطبري، أو نظام التفكير اللغوي عنده على الخصوص، يجده قائما على فكرة أو مبدإ الثبات، وعدم الانتصار لفكرة التطور والتغيير من دون ضوابط وقواعد محددة يقع الالتزام بها. وعلى هذا الأساس كان يرفض أية محاولة لنقل أو تحول المعنى أو التركيب عن أصله الحقيقي، ووضعيته الطبيعية التي يجب أن يكون عليها، ومن أجل ذلك، فقد كان يتحفظ في القول بنقل المعنى وتحوله، وبتعبير آخر فإنه لم يكن ضد فكرة التغيير في حد ذاتها، ولكنه كان لا يريد أن تتم بصفة اعتباطية، ومن دون الاعتماد على قواعد وأسس منطقية سليمة، لأن محل الإشكال عنده ليس هو القول بفكرة التطور والتغيير، ولكنه في كيفية حصولها وقيامها، وعلى هذا الأساس فقد كان يرفض - ما أمكنه - التحول من الأصل إلى الفرع، أو من الثبات إلى التغير، أو من العموم إلى الخصوص، أو من الإحكام إلى النسخ، أو من الظاهر إلى الباطن، أو من التقديم إلى التأخير، أو من الحقيقة إلى المجاز أو غير ذلك... إلا إذا قام الدليل الواضح القاطع الذي يدعو إلى التسليم بذلك، وعلى هذا الأساس بنى الطبري كل منطلقاته ومبادئه المنهجية



في التفسير لغوية كانت أو أصولية أو غير ذلك. وإذا عدنا إلى موقفه من بناء الجملة، ومن الوضع الذي يجب أن تكون عليه العلاقة بين أجزائها وعناصرها، فإننا نجده – على سبيل المثال لا الحصر – يرفض القول بفكرة التقديم والتأخير، ويعالج هذه الظاهرة انطلاقا من تصور واضح فيقول : «ولا وجه لتقديم شيء من كتاب الله عن موضعه أو تأخيره عن مكانه إلا بحجة واضحة».(210) ويمكن أن نسوق بعض الأمثلة التي تبين موقف الطبري من قضية التقديم والتأخير، يقول في تفسير قوله تعالى من سورة البقرة : ﴿**كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فاذكروني أذكركم**﴾،(211) منكرا ما ذهب إليه البعض من أن في الآية تقديما وتأخيرا، يقول في هذا السياق : «...وقد قال قوم : إن معنى ذلك، فاذكروني كما أرسلنا فيكم رسولا منكم، أذكركم، وزعموا أن ذلك من المقدم الذي معناه التأخير، فأغرقوا النزع، وبعدوا من الإصابة، وحملوا الكلام على غير معناه المعروف، وسوى وجهه المفهوم».(212)

كما أن ابن جرير يرد على من ذهب إلى القول بالتقديم والتأخير في قوله تعالى : ﴿**والذي أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى**﴾،(213) حيث يقول : «...وكان بعض أهل العلم بكلام العرب يرى أن ذلك من المؤخر الذي معناه التقديم، وأن معنى الكلام : والذي أخرج المرعى أحوى أي أخضر إلى السواد فجعله غثاء،... وهذا القول، وإن كان غير مدفوع أن يكون ما اشتدت خضرته من النبات قد تسميه العرب أسود، غير صواب عندي، بخلافه تأويل أهل التأويل، فإن الحرف إنما يحتال لمعناه المخرج بالتقديم والتأخير،

---

210) تفسير الطبري 16 / 226 ش.

211) البقرة : 151 – 152.

212) تفسير الطبري : 3 / 209 ش.

213) سورة الأعلى : 4 – 5.



إذا لم يكن له وجه مفهوم إلا بتقديمه عن موضعه، فأما وله في موضعه وجه صحيح، فلا وجه لطلب الاحتيال لمعناه بالتقديم والتأخير».(214)

هـ - توجيه الكلام إلى أصله أولى من إخراجه عنه :

إن ابن جرير الطبري يحرص أشد الحرص على وجوب استعمال الكلمات والتراكيب في معناها الأصلي، وفي الوضع التركيبي السليم الذي يجب أن يكون لها، ومن ثم كان يرفض الخروج بالحرف أو الكلمة أو التركيب عن معناها الأصلي من غير ما دليل لغوي قوي، أو قرينة لفظية أو مقامية تقضي بذلك، مادام الاتفاق حاصلا على أن القرآن الكريم يجب أن تحمل ألفاظه ومعانيه على الأفصح والأشهر من كلام العرب. وبناء على هذا فإن أبا جعفر يرفض أي نقل أو تحويل للكلمة عن معناها الأصلي، أو صرفها إلى أحد وجوهها - إذا كانت تحمل وجوها متعددة من المعنى - من غير حجة يجب التسليم بها، يقول : «وغير جائز لأحد نقل الكلمة، التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى - إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها».(215) ويقول أيضا : «والكلمة إذا احتلمت وجوها، لم يكن لأحد صرف معناها إلى بعض وجوهها دون بعض، إلا بحجة يجب التسليم لها».(216) كما أنه يرى «أن توجيه الكلمة إلى أصلها - ما وجدنا إلى ذلك سبيلا - أعجب إلي من اخراجها عن أصلها ومعناها المعروف لها».(217) ويقول أيضا «وغير جائز تحويل عين قد مضت بصفة إلى خلاف ما كانت عليه إلا بتغييرها عما كانت عليه من صفتها في حال أخرى».(218) ويمكن أن نسوق

214) تفسير الطبري 30 / 153 ح.
215) تفسير الطبري 1 / 32 ش.
216) تفسير الطبري 1 / 315 ش.
217) تفسير الطبري 2 / 237 ش.
218) تفسير الطبري 19 / 48 ح.



في هـذا السيـاق نماذج تدل على تمسـك الطبري بوجـوب حمل الكلمـة على معناهـا الأصلي المعروف يقـول (مثلا) في تفسير قـولـه تعـالى : ﴿**وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا**﴾،(219) رادا على من ذهب في معنى الجلـود إلى أنه عني بها في هذا الموضـع «الفـروج»، فيقول : «وهذا القول الـذي ذكرناه عمن ذكـرنـاه، في معنى الجلـود، وإن كـان معنـى يحتملـه التأويل، فليس بالأغلب على معنى الجلود، ولا بالأشهر، وغير جائز نقل معنى ذلك المعروف على الشيء الأقرب إلى غيره، إلا بحجة يجب التسليم لها».(220)

و – وجوب مراعاة السياق :

في حديثنا عن المقومـات الأساسية للرؤية(221) التفسيرية عنـد الطبري، وجدناه يلح على وجوب النظر إلى القرآن الكريم من زاوية العلاقات النحوية والمقامية والأسلـوبية القائمة بين آيه وسـوره، وهو ما كان عليـه الأمر عند المفسرين والأصـوليين على الخصـوص – كما قـدمنـا(222) – حيث كـانـوا ينطلقون في تفسير النصوص ودراستها واستنباط الأحكام منها، من مفاهيم نصية تتجاوز حدود النظر إلى الجملة، ومحاولة تناول النص من زاوية كلية وشاملـة، بخلاف شراح الشعر ونقـاده، الذين كان الشرح عنـدهم في أحيان كثيرة يقوم على استقلال كل بيت وانفراده عن سـوابقه ولواحقه من الأبيات حتى كأنه «كـلام وحده مستقل عما قبله ومـا بعده»،(223) كما يقـول ابن خلدون. وفي هذا السياق وجدنـا الطبري يلح إلحاحا قويا – وطوال تفسيره لآيات القـرآن الكريم – على وجوب مـراعاة عـلاقات الاتساق المطلـوبة بين

---

219) سورة فصلت : 21.

220) تفسير الطبري 24 / 106 ح.

221) ينظر المدخل العام من هذا البحث ص : 34.

222) نفسه ص : 32 – 33.

223) المقدمة : 569.



أجزاء النص، في أثناء ممارسته العملية التفسيرية، ولقد عبر عن ذلك بصيغ وأساليب ومصطلحات ومفاهيم تؤول كلها إلى اعتبار العلاقات اللغوية والأسلوبية القائمة بين أجزاء النص، *ولذلك كان يرى أن «إتباع الكلام* بالأقرب إليه، أولى من إلحاقه بالأبعد منه»،(224) وأن «إتباع الكلام ما كان نظيرا له، أشبه وأولى من إتباعه ما لم يجر له ذكر»،(225) وأنه «غير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره، إلا بحجة يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل، أو خبر عن الرسول تقوم به حجة، فأما الدعاوى فلا تتعذر على أحد»،(226) ومعنى هذا كله أن مفهوم السياق يعتبر أصلا من الأصول التي يعتمد عليها في تفسير آي القرآن الكريم، وأن السياق خير معوان للوقوف على المعنى بطريقة سليمة ومقبولة، وأن الآية لا يجب أن تصرف عن السياق الذي لها في جملة الكلام، إلا إذا قام دليل عليها من ظاهر التنزيل نفسه، أو من السنة النبوية، لأن «وصل معاني الكلام بعضه ببعض أولى، ما وجد إليه سبيل»،(227) ولأن «توجيه الكلام إلى ما كان نظيرا لما في سياق الآية، أولى من توجيهه إلى ما كان منعدلا عنه».(228) ولأن «إلحاق معنى بعض الكلام ببعض أولى مادام الكلام متسقة معانيه على سياق واحد، إلا أن تأتي دلالة على انقطاع بعض ذلك عن بعض فيعدل به عن معنى ما قبله».(229) بعد هذه الأقوال والنصوص المتعددة يمكن الانتهاء إلى تقرير حقيقة أساسية وهي أن ابن جرير الطبري كان من أوائل المفسرين الذين انطلقوا من تفسير النص القرآني اعتبارا من علاقته بنفسه، بمعنى أن نظام العلاقة بين الكلمات والجمل والآيات، هو الذي يحدد الدلالة الحقيقية

224) تفسير الطبري 3 / 316 ش.
225) تفسير الطبري 25 / 57 ح.
226) تفسير الطبري 9 / 289 ش.
227) تفسير الطبري 9 / 262 ش.
228) تفسير الطبري 6 / 91 ش.
229) تفسير الطبري 8 / 524 – 525 ش.



لها، وفي هذا السياق يمكن أن تقدم بعض الشواهد والأمثلة التي تؤكد إلحاح الطبري على الأخذ بمفهوم السياق في التفسير، والنظر إلى القرآن الكريم نظرة كلية متماسكة، يقول مثلا في تفسير قوله تعالى : **﴿أو من ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين﴾**،(230) «... واختلف أهل التأويل في المعني بقوله : «أو من ينشأ الآية فقال بعضهم، عني بذلك الجواري والنساء، وقال آخرون : عني بذلك أوثانهم التي كانوا يعبدونها من دون الله... وأولى القولين في ذلك بالصواب : قول من قال : عنى بذلك الجواري والنساء لأن ذلك عقيب خبر الله عن إضافة المشركين إليه ما يكرهونه لأنفسهم من البنات، وقلة معرفتهم بحقه، وتحليتهم إياه من الصفات والبخل، وهو خالقهم ومالكهم ورازقهم، والمنعم عليهم... فإتباع ذلك من الكلام ما كان نظيرا له، أشبه وأولى من إتباعه ما لم يجر له ذكر»(231) – ويقول معللا الاعتماد على السياق في توجيه معنى الآية : «...فأما نحن، فإنما اخترنا ما اخترنا من التأويل، طلب اتساق الكلام على نظام في المعنى، لا إنكار أن يكون الله تعالى ذكره قد أنسى نبيه بعض ما نسخ من وحيه وتنزيله».(232)

230) الزخرف : 18.

231) تفسير الطبري 25 / 75 ح.

232) تفسير الطبري 2 / 480 ش.



خاتمة الفصل

تلك أمور وقضايا تتعلق بالضوابط اللغوية التي يراها الطبري معيارا أساسيا في تفسير معاني القرآن الكريم، ويمكن أن تنتهي بشأن هذه المعايير إلى الحقائق التالية :

1 - إن هذه المعايير لا تنفصل انفصالا كليا عن الفلسفة العامة، والرؤية التفسيرية الكلية التي من خلالها ينظر أبو جعفر إلى تفسير القرآن الكريم، فإذا تأملنا هذه المعايير بدقة فإننا نجدها ترتد في مجملها إلى مفهوم «الحجة» الذي سبق الحديث عنه في الضوابط النقلية حيث يظل هذا المفهوم هو الأصل الثابت في التفسير، سواء كانت الحجة نقلية أو لغوية، أصولية أو عقائدية، عقلية أو منطقية.

2 - إن اللغة أو المعايير اللغوية كانت تشكل حجة أساسية في التفسير، لكن في المجال الحقيقي الذي يجب أن تستخدم فيه، بمعنى أننا لا يمكن أن نحتكم إلى الدليل اللغوي عند توفر الدليل النقلي، أو ما هو في معناه، ومن أجل ذلك فإننا نجد الطبري يأخذ بالدليل اللغوي في التفسير، بل يتخذه حجة في الرد على مخالفيه، لكنه أحيانا يرفضه لأنه يراه استخدم في غير المكان الذي يجب أن يستخدم فيه، مقدما عليه وسائل وضوابط أخرى.

3 - إن معالجة الطبري لقضايا الحذف والزيادة والتقديم والتأخير يمكن إرجاعها كلها إلى مبدإ نظام الأصل والفرع في اللغة العربية بحيث كان يعالج كل واحدة من هذه القضايا من زاوية علاقتها بالقضية الأخرى، فمبحث الزيادة والحذف يقتضي الحديث عن الأصالة والزيادة أي : علاقة الأصل بالفرع، والحديث عن التقديم والتأخير يقتضي الحديث عن قوانين تركيب الجملة وكيفية ترتيب عناصرها، وبيان العلاقة بين ما هو أصلي وفرعي فيها.



وفي كل هذه القضايا والمباحث كـان الطبري ينطلق من مسلمة أساسية، هي مبـدأ التمسك بالأصل لأنــه أقوى في الحجيــة من غيره، فلا يعـدل عن الأصل إلى الفرع، أو ما في معناهما إلا بدليـل وحجة قاطعين، لأن أبا جعفر يريـد لدراسة النص - خصـوصا كتاب اللـه تعالى - أن تكون قـائمة على أسس علميــة موضـوعية تفضي في النهـاية إلى المعنى في مستـواه الصحيح والسليم.

4 - إن الطبري في معالجته للضوابط اللغوية في التفسير، كان ينطلق من رؤية لغوية شاملة لا تقتصر على تفسير القرآن الكريم وحده، وإنما تتناول بطريقة أو بأخرى الظواهر اللغويــة في العربية عموما. وبناء على ذلك يمكن القول أن ابن جرير لم يكن - وهو يفسر القرآن الكريم يضع أصولا ويقرر مبـادئ لتفسير القرآن الكـريم وحـده - وإنما كـان إلى ذلك وبطريقـة غير مباشرة يضع الأصـول والقواعد التي يجب اعتمادها بصفـة عامة في تفسير أي نص. كـائنـــة مـا كـانـت طبيعتـه «لأن قـواعــد التأويل تجري في كل كلام».(233) وهــذا سر عبقريتـه وأصالتـه، ومن أجل ذلك فإن أية محاولـة لتفسير النصوص ودراستهـا في التراث العربي الإســلامي يجب أن تضع في الاعتبار أعمال المفسرين في القديم والحديث.

233) التكميل في أصول التأويل لعبد الحميد الفرابي (مقدمة المؤلف).



الفصل الثالث

الضوابط الأصولية

(أصول العقيدة + أصول الفقه)

الفصل الثالث
الضوابط الأصولية
(أصول العقيدة + أصول الفقه)

أولا : أصول الفقه :

انطلاقا من وصف التراث بمصطلحاته نفسها، فإننا نقصد بالضوابط الأصولية الدلالة المزدوجة التي كانت لمصطلح «الأصول» باعتبار دلالته على أصول العقيدة من جهة، وباعتبار كونه منهجا لاستنباط الأحكام الشرعية من النصوص من جهة ثانية، أو بصفته «منطق الفقه»، كما يسميه بعض الدارسين(234) المحدثين.

وهذه الدلالة المزدوجة التي أعطيناها لمصطلح «الأصول» هي التي عناها السيوطي (مثلا) في الاتقان في سياق حديثه عن شروط المفسر وآدابه»،(235) وهي التي عناها الدهلوي عندما فرق في اتجاهات التفسير الرئيسية بين طريق المتكلمين، وطريق الفقهاء الأصوليين.(236) ومعلوم أن أصول الدين وأصول الفقه لهما أهمية مشتركة ومتكاملة في تفسير القرآن الكريم ومعرفة كيفية استنباط الأحكام منه، وتقرير ما يتعلق بأصول العقيدة في القرآن الكريم، من حيث إن هذا التفسير يتجاوز المفاهيم اللغوية في الفهم والاستنباط، إلى استخدام مفاهيم أصولية ترمي إلى محاولة إدراك المقاصد الشرعية والدينية التي تنطوي عليها آيات القرآن الكريم.

234) البحث النحوي عند الأصوليين لمصطفى جمال الدين ص : 34.

235) الإتقان 4 / 178.

236) الفوز الكبير في أصول التفسير ص : 33 – 34.



وتجدر الإشارة في هـذا السياق إلى نقطة منهجية أسـاسية وثابتـة لدى الطبري ولـدى غيره من المفسرين، وتتعلق هـذه النقطـة بتـداخل الضـوابط وتكاملهـا في أثناء ممارسـة العملية التفسيرية حيث يصعب التمييـز داخلها بين ما هـو لغوي وما هو أصـولي وما هو نقلي تمييزا حـاسما، وإن كانت تخضع في ترتيبهـا ودرجة الأخـذ بها لاعتبارات معينـة يأخذ بها كل مفسر على حدة، ولقد تنبه أبو حيان الأندلسي إلى التداخل الحاصل (مثلا) بين جانب الأصول وجانب اللغة حيث ذهب إلى أن معظم أصـول الفقه هو في الحقيقة راجع لعلم اللغة إذ «هو شيء يتكلم فيـه على أوضاع العرب، ولكن تكلم فيه غير اللغويين ومزجوه بأشياء من حجج العقول».(237)

وإذا عدنا إلى شخصية الإمام الطبري في مجال الفقه وأصوله، فإننا نجد هذه الشخصية تبدو غامضة أو كالغـامضة بالقياس إلى شهرته في التفسير والتاريـخ وكذلك الحديث، والحقيقـة أن ثقافتـه الفقهية والأصوليـة لا تقل أهمية عن الجوانب الأخـرى من ثقافتـه العامة، حيث نجـد فيما وصلنا من تراثه مادة أصولية وفقهية لها قدر كبير من الأهمية، هذا فضلا عما تحدثنا به كتب التراجم والطبقات وكتب الخلاف، وهي كلها تشيـد بمكانته الفقهية واجتهاداته واختياراته القيمة.

ولعل البعد الأصولي - بمعناه الفقهي - يتجلى في المقدمة النظرية القيمة التي مهـد بها لتفسيره، حيث جعل هذا الجانب من اهتمامـاته المنهجيـة في تفسيره، يقول في هـذه المقدمـة : «اللهم فـوفقنا لإصـابة صـواب القول في محكمه ومتشـابهه، وحلاله وحـرامه، وعـامه وخاصـه، ومجمله ومفسره، وناسخه ومنسوخه، وظاهره وباطنه، وتأويل آيه وتفسير مشكله».(238)

---

237) البحر المحيط 1 / 6.

238) مقدمـة تفسير الطبري 1 / 6. ويرجـع إلى الإتقان للسيوطـي حيث فرق بين مـا سماه المعاني المتعلقة بالألفاظ، والمعاني المتعلقة بالأحكام، الإتقان : 1 / 5.



وفعلا، فقد أشبع أبو جعفر الحديث في هذه القضايا والمباحث بطريقة منهجية محكمة، وبشكل يمكن معه القول : إنه كان من أوائل العلماء الذي عملوا على تأصيل كثير من المفاهيم الأصولية والفقهية والتفسيرية وضبطها وتحديدها، وتحرير القول فيها بشكل أدق وأعمق، حتى ليبدو جانب أصول الفقه وما يتعلق به في تفسيره أكبر حجما، وأكثر تفصيلا من جانب الحديث عن أصول الدين (مثلا)، ولعل هذا أن يكون راجعا إلى عوامل وأسباب متعددة منها أن أبا جعفر - كما صرح بذلك أكثر من مرة في تفسيره - كان يتجنب الخوض في قضايا جدلية وكلامية تثير حساسية خاصة لدى عامة المسلمين، خصوصا منهم أهل السنة، كما أن القرآن الكريم لم يتعرض لقضايا علم الكلام والعقيدة وما إليهما بمثل ما تعرض لقضايا التشريع، لأن هذه أقرب إلى الواقع العملي وأكثر التحاما به، ولعل هذا يقودنا إلى الحديث عن مكانة الطبري الفقهية والأصولية كما تتجلى في تفسيره.

- مكانة الطبري الفقهية والأصولية :

وقبل أن نتحدث عن ضوابط أصول الفقه عند ابن جرير في تفسيره «جامع البيان» نود أن نشير إلى المكانة العلمية المتميزة التي كان يحتلها في باب الفقه وأصوله حيث وصفته المصادر القديمة بأنه «كان من كبار أئمة الاجتهاد»،(239) وأنه «كان إماما في الفقه والإجماع والاختلاف».(240) بل هو «المجتهد المطلق الذي لم يقلد أحدا»،(241) كما تحدثنا المصادر أنه كان أولا على مذهب الشافعي لكنه بعد ذلك «اختار قولا اجتهد فيه برأيه».(242)

239) سير أعلام النبلاء 14 / 269.

240) نفسه.

241) روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات - 7 / 292.

242) معجم الأدباء 18 / 53.



وهذه الإمامة التي انعقدت للطبري في مجال الفقه وأصوله راجعة إلى ما عرفه عصره من ازدهار فكري ونشاط ثقافي إثر نمو المذاهب الفقهية واتساعها وبلوغها مرحلة النضج والاكتمال، حيث كانت «المائة الثالثة مزدانة بالأئمة الكبار على قلتهم بالنسبة للمائة قبلها بخلاف الرابعة التي فشا فيها التقليد، وصار العلماء للجدال في أي المذاهب أفضل، وأيها يرجح».(243)

ولقد جعل الإمام ابن حزم القرن الثالث مع القرن الأول والثاني قبله، من القرون التي لم تعرف التقليد والتبعية في التفكير والعلم يقول «...إنه لا سبيل إلى وجود رجل في القرون الثلاثة المتقدمة قلد صاحبا أو تابعا أو إماما أخذ عنه في جميع قوله فأخذه كما هو، وتدين به وأفتى به الناس».(244)

ولقد كان الطبري من هؤلاء الأئمة العظام حيث «اختار في المذهب على رأي أهل الحديث».(245) بمعنى أنه كان أقرب في تفكيره وفي تصنيفه إلى أهل الحديث منه إلى من سموا بأهل الرأي، وكان له مذهبه الخاص الذي استقل فيه بنفسه كما قدمنا، لكن هذا المذهب لم يكتب له الاستمرار حيث انقرض بعد نهاية القرن الرابع، بمعنى أنه لم يستمر إلا مائة سنة تقريبا بعد وفاة الطبري (ت 310هـ) يقول صاحب الديباج «أما أصحاب الطبري وأبي ثور فلم يكثروا، ولا طالت مدتهم، وانقطع أتباع أبي ثور بعد ثلاثمائة، وأتباع الطبري بعد أربعمائة».(246) وربما كان انقراض مذهبه راجعا إلى أن أتباعه لم يكونوا من الكثرة والنشاط بالقدر الذي يسمح باستمرار المذهب وانتشاره، كما أن الصراعات المذهبية والسياسية التي عرفها الطبري بصفته

---

243) الفكر السامي للحجوي : 3 / 64.

244) رسائل ابن حزم 3 / 167.

245) الديباج لابن فرحون مقدمة المؤلف ص : 12.

246) نفسه ص : 13.



إماما عظيما، ومصلحا كبيرا، وفقيها مجتهدا ورجلا حرا في تفكيره وسلوكه، ربما تكون أيضا من العوامل والأسباب التي عرضت مذهبه للنسيان والإهمال، وقد أشار إلى شيء من ذلك ياقوت الحموي عندما ذكر أن للطبري كتابا في الرد على الإمام مالك «ولعله مما منع الخصوم نشره»،(247) كما يقول ياقوت نفسه، بل إننا نجد الطبري في أحيان كثيرة يرد في تفسيره على شيخه في المذهب الإمام الشافعي،(248) ويخطئه، بل إن الطبري - فيما يرويه ابن حزم - وجد للشافعي، أربعمائة مسألة خالف فيها الإجماع»،(249) كما نجده يرد في تفسيره على الإمام أبي(250) حنيفة، مما يجعل منه شخصية علمية مستقلة.

وهناك عامل آخر لا يقل أهمية وتأثيرا عن العوامل السابقة وهو ضياع تراث الطبري الفقهي، ومصنفاته الفقهية والأصولية المستقلة، هذه المصنفات التي عرف بها القدماء وأشادوا بها، منها - على سبيل المثال - كتابه الذي يحيل عليه في تفسيره غير ما مرة، وهو كتاب «لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام» وهو كما يقول ياقوت : «مجموع مذهبه الذي يعول عليه جميع أصحابه، وهو من أنفس كتبه»،(251) وهذا المصنف القيم مهد له الطبري «برسالة فيها الكلام في أصول الفقه، والكلام في الإجماع، وأخبار الآحاد، والمراسيل، والناسخ والمنسوخ في الأحكام، والمجمل والمفسر من الأخبار، والأوامر والنواهي، والكلام في أفعال الرسل، والخصوص والعموم والاجتهاد، وفي إبطال الاستحسان، إلى غير ذلك مما تكلم فيه»،(252) وهي كما سوف

247) معجم الأدباء 18 / 55.
248) تفسير الطبري 9 / 577 ش - 10 / 47 ش.
249) الإحكام لابن حزم 4 / 189.
250) تفسير الطبري 3 / 454 ش.
251) معجم الأدباء 18 / 73.
252) نفسه ص : 74.



نرى قضـايا أصوليـة وفقهية على جانب كبير من الأهميـة تناولها الطبري بشكـل أو بآخـر فيما بقي من مؤلفاته خصـوصا كتابه «اختلاف الفقهاء» أو : «اختلاف علماء الأمصـار» الذي يعد من أول ما ألف في الفقـه المقارن، وتفسيره للقرآن الكريم، وكتابه «تهذيب الآثار» و«تاريخ الأمم والملوك» الذي تعرض فيه لمباحث فقهية في سياق حديثه عن السيرة النبوية. على أن هناك تسـاؤلات تواجـه الدارس في سيـاق حديثـه عن شخصية الطبري الفقهيـة والأصوليـة وهي : إلى أي حد يمكـن وصفه بـالاجتهاد، وهل كـان مجتهدا داخل مذهب الإمام الشافعي كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين،(253) أم إنه كـان من المجتهـدين خـارج المذهب ؟ وهي تسـاؤلات على جـانب كبير من الأهمية تحتـاج إلى دراسة متـأنية وشاملـة لجميع ما وصلنـا من مـؤلفات الطبـري، وانطلاقـا من هـذه الملاحظـة، فإن بعض الباحثين يـرى أن ابن جرير : «لم يسلك سبيل المجتهدين رغم توفـر آلة الاجتهاد المطلق لديه، بل سلك سبيل المرجحين، ولكن تـرجيحاتـه لم تكن قاصرة على مـذهبه الأم - وهـو المذهب الشـافعي - بل كـان يرجـح من بين ما أثـر من أحكام الفقـه الإسلامي من عصر الـرسول ﷺ حتى عصره».(254) بل يذهب هذا الباحث نفسه إلى أن الإمام الطبري : «لا يجرؤ على طـرح الجديد، ويتمسك بما ورد عن اجتهـادات الأئمة الأعـلام ما وجـد إلى ذلك سبيـلا... ولذلك كـانت كل اجتهاداته اختيارات لبعض الاجتهادات»،(255) بل إنه من خـلال «استقرائنا لفقه الطبري نجـد أنه قليل التفريع، ففقهـه أقرب ما يكون إلى فقـه الكتاب والسنة، وهو وإن نقل الفروع فإنه ينقلها عن غيره، ويورد اجتهادات الأئمة

---

253) مذهب الطبري الفقهي للدكتور محمـد عليان، ضمن كتاب «حضارة العراق» ج : 7 بغداد 1985 ص : 183.

254) فقه ابن جـرير الطبري للدكتـور رواس قلعجي ندوة القاهـرة المنعقدة حول ابن جـرير الطبري سنة 1989.

255) نفسه.



فيها ثم يختار من بين آراء المختلفين ما يراه حقا فيرجحه ويبرهن على صحته، أما أن يفرع هو، فذلك أقل من القليل في فقهه، ولعل عذره في ذلك، أن الفقه في عصره كان قد استكمل معظم تفريعاته». (256)

وهذا القول على وجاهته ودقته يحتاج إلى كثير من المراجعة والتأمل لأن الطبري كان على قدر كبير من الجرأة، والاستقلال في الرأي، والجهر بالحق، وهو ما كان سببا في محنته كما سوف نرى، وليس أدل على جرأته من ذهابه إلى القول بجواز تولي المرأة القضاء في جميع الأحكام، خلافا للجمهور الذين منعوها من ذلك، (257) ولعل ذلك كان في جملة ما قصده الخطيب البغدادي في سياق ترجمته للطبري عندما قال عنه : «وتفرد بمسائل حفظت عنه»، (258) بل نسب إليه أنه قال : «من بلغ الاحتلام أو الإشعار من الرجال، أو بلغ المحيض من النساء، ولم يعرف الله عز وجل بجميع أسمائه وصفاته فهو كافر حلال الدم والمال»، (259) وقد قال الحجوي بعد مناقشة الخلاف بين الدارسين في كونه مجتهدا أولا : «والتحقيق أنه مجتهد مطلق»، (260) ومما يدل على روح الاجتهاد والنقد لديه ما ورد عنه في مقدمة كتابه المسمى «بسيط القول في أحكام شرائع الإسلام» حيث «قدم له كتابا سماه مراتب العلماء، حسنا في معناه، حث فيه على طلب العلم، والتفقه فيه، وغمز فيه على من اقتصر من أصحابه على نقله دون التفقه بما فيه». (261)

ويمكن أن ننتهي بخصوص مكانة الطبري الفقهية والأصولية ومرتبته في الاجتهاد والاستنباط إلى ما ذهب إليه بعض الدارسين المحدثين فقال :

---

256) نفسه.

257) ينظر تفسير القرطبي 13 / 183.

258) تاريخ بغداد 2 / 163.

259) الفصل في الملل والنحل 4 / 35.

260) الفكر السامي للحجوي 3 / 93.

261) معجم الأدباء، 18 / 75. وكتاب البسيط يعد فيما ضاع من تراث الطبري الفقهي.



«إن فقه الطبري تتوافر فيه اتجاهـات المدارس الفقهية غالبا، فأنت تجد فيه ملامح من أهل الرأي، وسمات من أهل الحديث، وشواهد من أهل الظاهر... فصار للرجل آراء انفرد بها ومذهب نسب إليـه، ويكاد هذا المذهب بأصوله وخصائصه أن يكون حلقـة اتصال بين كل المذاهب والمدارس الفقهية... غير أنه في مجموعه لا يمثل واحدا منها، وإنما يمثـل مذهبا مستقلا له في تاريخ البحث الفقهي رتبة لا تقل عن مراتب المذاهب المشهورة».(262)

262) الجانب الفقهي في تفسير الطبري للدكتور محمد الدسوقي. (ندوة القاهرة).

القضايا الأصولية في تفسير الطبري وعلاقتها بالمعنى

1 - قضية الظاهر والباطن :

أ - تداخل العنصر اللغوي والأصولي في تكوين مفهوم الظاهر :

هناك ضابط عام يلتزم به الطبري في كل تفسيره، وهو مبدأ الأخذ بالظاهر في فهم النص وتفسيره، أي ما يدل عليه النص القرآني بتركيبه الذاتي دون حاجة إلى معرفة خارجية مستقلة عنه وهو ما يسميه الطبري «الظاهر المفهوم بنفس الخطاب»،(263) وهو نفسه ما عبر عنه الجرجاني في «التعريفات» فقال : «هو اسم لكلام ظهر المراد منه بنفس الصيغة، ويكون محتملا للتأويل والتخصيص».(264) وإذا كان أبو جعفر لم يعرف الظاهر تعريفا أصوليا تفريعيا على نحو ما آل إليه الأمر في عصور(265) لاحقة، فإنه كان من الرواد الأوائل الذي عملوا على تأصيل هذا المصطلح في ميدان التفسير على وجه الخصوص، وإن كان يتداخل لديه الجانب اللغوي والأصولي في تحديد مفهومه.

وفي مقابل الظاهر العام، يستعمل الطبري مصطلح الباطن الخفي الذي لا يجب أن تصرف معاني الآيات القرآنية إليه، إلا إذا تعذر فهمها على مستوى المعنى العام الظاهر، لموانع نقلية أو شرعية أو عقلية يقول أبو جعفر : «...وإنما يوجه الكلام إلى الأغلب المعروف في استعمال الناس من

---

263) تفسير الطبري 2 / 475 ش.

264) التعريفات للجرجاني مادة (ظهر).

265) ينظر (مثلا) أصول البزدوي بشرح عزيز البخاري 1 / 46 - وأصول السرخسي 11 / 146 وتفسير النصوص في الفقه الإسلامي لأديب صالح 1 / 143.



معانيه دون الخفي، حتى يأتي بخلاف ذلك ما يوجب صرفه إلى الخفي من معانيـه، حجة يجب التسليم لها من كتاب، أو خبر عن الـرسول، أو إجماع من أهل التأويل». (266)

ومعنى هذا أن ابن جرير لا يرفـض الخروج عن الظاهر بإطلاق، ولكنه يضع ضـوابط وقواعـد للعدول عنـه إلى المعنى الباطن، ويأتي في أول هـذه الضـوابط القـرآن أولا، والسنـة ثـانيا، والإجماع ثـالثـا وتلك كلهـا أصـول وضوابط نقلية يجب الاعتماد عليها أولا قبل الاحتكام إلى العقل أو غير ذلك، ويمكن أن نسـوق في هذا البـاب نصوصـا وشواهـد تؤكـد تمسك الطبري بـالأخذ بمفهـوم الظـاهـر في التفسير، يقول : «وتأويـل القرآن على المفهـوم الظاهـر من الخطاب دون الخفي الباطن منـه، حتى تأتي دلالة من الـوجه الذي يجب التسليم له بمعنى خلاف دليلـه الظاهر المتعارف في أهل اللسان الذين بلسانهم نزل، أولى». (267) ويمكن القول هنا إن أبـا أجعفر ينطلق من مبدإ لغـوي في اعتماده على مفهوم الظـاهر في تفسيره للقـرآن الكريم، «لأن ظاهـر التفسير يجرى مجرى تعلم اللغة التي لابـد منها للفهم». (268) جريا على عادة العـرب في التعبير وهو حمل الكـلام على المعنى الذي يتبـادر منه أولا لأن كتـاب الله – كما يقـول الطبري : «لا توجـه معانيـه وما فيـه من البيان إلى الشـواذ من الكلام والمعاني، وله في الفصيح من المنطق، والظـاهر من المعـاني وجه صحيح مـوجود»، (269) ويقـول أيضـا : «وغير جـائز أن تحمل معاني كتاب الله على غير الأغلب المفهوم بالظاهر من الخطاب في كلام العـرب، ولنـا إلى حمـل ذلك على الأغلـب من كلام العـرب سبيل»، (270)

266) تفسير الطبري 7 / 509 ش.

267) تفسير الطبري 7 / 509 ش.

268) البرهان 2 / 155.

269) البرهان 7 / 99 – 100 ش.

270) تفسير الطبري 8 / 578 ش.



وعلى هـذا الأساس فإن إحـالـة معنى الآيـة المفسرة إلى المعنى الباطن هـو خلاف الأصل، ومن ثم يحتاج إلى برهان لأن «من ادعى في التنزيل ما ليس في ظاهره كلـف البرهان على دعواه من الوجه الـذي يجب التسليم له»،(271) بل إن التنازع في التفسير يكون مرد الحسم والحكم فيه إلى حمله على المعنى الظـاهر : «وإذا تنـوزع في تأويل الكـلام، كان أولى معـانيـه به أغلبـه على الظاهـر، إلا أن يكون من العقل أو الخبر دليل واضح على أنـه معني به غير ذلك»،(272) ولا يقف الطبري عنـد هذا المستـوى في الأخـذ بـالمعنى الظاهـر، وإنمـا يتجـاوز ذلك إلى عـده فرضا لازمـا لا ينبغي التخلي والابتعـاد عنه يقول : «فـالإيمان بظاهـر التنزيل فـرض، وما عـداه فموضـوع عنا تكلف علمه، إذ لم تأت بالبيان عنه دلالة من كتاب، أو خبر عن الرسول ﷺ»،(273) وهذا الذي ذهب إليه أبو جعفر في التمسك بالمعنى الظاهر في التفسير هو ما عليـه الأصوليـون والمفسرون لأن الظواهـر لديهم حجج، يقـول الجاحظ في كتابـه الحيوان «وإذا كـان اللفظ عامـا لم يكن لأحد أن يقصـد به إلى شيء بعينه، إلا أن يكون النبي ﷺ قال ذلك مع تلاوة الآية، أو يكون جبريل عليه السلام قال ذلك مع تلاوة الآية، لأن الله تبارك وتعالى لا يضمر ولا ينوي، ولا يخص ولا يعم بـالقصد، وإنما الـدلالة في بنيـة الكلام نفســه، فصورة الكلام هو الإرادة وهو القصد، وليس بينه وبين اللـه تعالى عمل آخر كالذي يكون بين الناس، تعالى اللـه عن قول المشبهة علوا كبيرا»،(274) ومعنى هذا أن هناك تداخلا قويا بين مفهوم الظاهر ومفهوم العموم، ومن ثم كان يأتي هذان المصطلحان في تفسير الطبري مقترنا أحدهما بالآخر، وإن كان يستقل الظاهر بخروجه عن الدلالـة على العموم كما قال ابن حزم : «والعموم حمل

271) تفسير الطبري 11 / 55 ش.
272) تفسير الطبري 2 / 237 ش.
273) نفسه : 16 / 23 ش.
274) الحيوان 1 / 180.



اللفظ على كل ما اقتضاه في اللغة، وكل عموم ظاهر، وليس كل ظاهر عموما...».(275)

ويقول ابن حزم أيضا : «وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع، لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها، والشرائع كلها، والمعقول كله».(276) ولم يقتصر انتشار مصطلح الظاهر على بيئة المفسرين والأصوليين وإنما تجاوز ذلك إلى اللغويين وغيرهم حتى اتسع مجال الصراع بين أهل الظاهر وأهل الباطن، يقول ابن الأنباري في الإنصاف «التمسك بالظاهر واجب مهما أمكن».(277)

وعلى هذا الأساس، وقع الإجماع على وجوب حمل الآيات القرآنية على المعنى الظاهر، لأن ذلك يؤدي إلى إدراك المعنى بطريقة علمية موضوعية وواضحة بعيدا عن الذاتية والهوى، وبعيدا عن الغموض والتعمية وبعيدا أيضا عن كل ما من شأنه أن يحدث خلافا غير مشروع في التفسير، أو خللا أو اضطرابا في الفهم، أو تعسفا في التأويل ولذلك يقول ابن الأثير : «فالمعنى المحمول على ظاهره، لا يقع في تفسيره خلاف، إذ باب التأويل غير محصور، والعلماء متفاوتون في هذا، فإنه قد يأخذ بعضهم وجها ضعيفا من التأويل فيكسوه بعبارته قوة تميزه من الوجوه القوية».(278) وبسبب من هذا وقع إجماع العلماء على أن حمل الآيات القرآنية على معناها الظاهر هو الطريق الأول والسليم لفهمها على مستوى معناها الباطن نفسه، وعليه : «فلا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر، بل لابد منه أولا، إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن، قبل إحكام الظاهر، ومن ادعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن بلغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب»،(279)

---

275) الإحكام لابن حزم 1 / 42.

276) الفصل في الملل والنحل 91 – 92.

277) الإنصاف في مسائل الخلاف المسألة : 115 ص : 796.

278) المثل السائر لابن الأثير 1 / 74.

279) الاتقان 4 / 179.



ومن أجل ذلك وقع الاعتراض الشديد على تفاسير أهل الباطن كالصوفية وغيرهم، لأن العلاقة بين المفسر والنص عندهم لا تقوم على أساس موضوعي واضح، وإنما تقوم على أساس ذاتي وجداني يقطع ما بين النص ودلالته اللغوية من صلة، ولذلك نقل السيوطي عن بعض العلماء قولهم : «وأما كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير»،(280) وقال النسفي في عقائده : «النصوص على ظاهرها والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاد»،(281) ومن أجل هذا كله كان الطبري يأخذ بمفهوم الظاهر من حيث إنه يعطي الصورة الحقيقية المشرقة لعربية القرآن في لغته وأساليبه وطرق تعبيره ومن ثم كان تفسيره «خاليا من أي تفسير باطني مذهبي يراد به إثبات عقيدة مذهبية عن طريق التأويل الباطني من النوع الإشاري أو الصوفي كالذي رأيناه في تفاسير مفسرين معاصرين له كتفسير سهل بن عبد الله التستري (ت 283هـ)»،(282) بل إنه يرد على تفسيرات المتصوفة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في مواضع كثيرة من تفسيره، لأن الاعتداد بالمعنى الظاهر حجة – كما أسلفنا – مالم يصرف عنه صارف، أو ضرورة من أدلة الشرع أو العقل، لأن الذهاب بالمعاني القرآنية إلى معان بعيدة باطنية لا تعطيها الدلالة اللغوية «يترتبً عنه ذهاب الثقة بالألفاظ، وسقوط منفعة كلام الله، وكلام رسول الله ﷺ، فما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به، والباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوه شتى».(283) ولعل إلحاح الطبري على التمسك بالظاهر والاعتداد به أصلا في التفسير على النحو الذي قدمنا، يرجع إلى ما سبق الحديث عنه من أنه كان ينطلق في تفسيره من رؤية بيانية ترتد في جوهرها إلى خلفية سنية كانت

---

280) الاتقان 4 / 194.

281) نفسه 4 / 195.

282) الطبري المفسر الناقد مع موازنة بمفسرين معاصرين له ص : 7 ندوة القاهرة.

283) التفسير والمفسرون 1 / 238 – 239.



تدفعه إلى التصدي لكل التفسيرات التي تحاول الانحراف بالنص القرآني عن مقاصده العربية الصحيحة. وبذلك يمكن القول إن البرنامج التفسيري الذي كان ينطلق منه أهل السنة بصفة عامة هو الاعتماد على المدلول اللغوي الظاهر.

ولقد كان المفسرون السنيون أنفسهم على وعي قوي بهذه الوظيفة وهذه المسؤولية في الرد على الباطنية وأهل البدع يقول ابن عطية في سياق تقديمه لتفسيره : «وأثبت أقوال العلماء في المعاني منسوبة إليهم على ما تلقى السالف الصالح - رضوان الله عليهم - كتاب الله من مقاصده العربية السليمة من إلحاد أهل القول بالرموز وأهل القول بعلم الباطن وغيرهم»،(284) وإذا كان المفسرون قد اتفقوا على وجوب صرف اللفظ عن ظاهره لمانع عقلي أو شرعي فإن «هذا المانع قد لا يكون محل اتفاق بين أهل التأويل، فقد منعت المعتزلة أن يكون الله مريدا للضلال والكفر، فأولت الآيات التي يفيد ظاهرها ذلك، وأبقاها أهل السنة على ما يفيد ظاهرها، لأنه لا يخرج عن إرادة الله شيء، كما أول المعتزلة كل الآيات التي يخالف ظاهرها إحدى مبادئهم كالرؤية والشفاعة وقدم العالم»،(285) ومن أجل ذلك فقد كان أهل السنة يعتمدون في فهم الآيات القرآنية على القواعد اللغوية لا على قواعد المتكلمين والفلاسفة، ولذلك كانوا أكثر دفاعا عن اللغة وخدمة لها إلى الحد الذي جعل الإمام الاسفرايني (ت 471هـ) يذهب إلى أن من مفاخر أهل السنة والجماعة التي اختصوا بها خدمتهم للغة والأدب يقول : «وجملة الأئمة في النحو واللغة من أهل البصرة والكوفة في دولة الإسلام كانوا من أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث والرأي، ولم يكن في مشاهيرهم من تدنس بشيء من بدع الروافض والخوارج والقدرية...».(286)

---

284) مقدمة تفسير ابن عطية ص : 5.

285) الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن ص : 295.

286) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين : 170.



ب - **تطبيق الطبري لمفهوم الظاهر تطبيقا سليما :**

لكن هناك تساؤلا يطرح نفسه بإلحاح فيما يتعلق باعتماد الطبري على المعنى الظاهر في تفسيره للقرآن الكريم، فهل كان يأخذ بالمعنى الظاهر بإطلاق ودونما قيود ؟ للجواب على ذلك يمكن القول إن أبا جعفر لم يكن يأخذ دائما بالدلالة الحرفية لمعنى الآية القرآنية المفسرة، ومنطوقها من دون تجاوز ذلك إلى المعنى العميق الذي يعتمد على مقتضيات عقلية أو سياقية أو شرعية أو غير ذلك، كلا، فإن أبا جعفر كان يراعي كل القرائن والملابسات التي تحيط بمعنى الآية مما يقتضي صرفها عن المعنى الظاهر إلى المعنى المقصود الذي لا تعطيه قوة اللفظ وإنما يستفاد من مجموع القرائن المقامية المحيطة بالآية، وبناء على ذلك يمكن القول إن تفسير الطبري كان مبنيا على القصد، ولقد تنبه ابن العربي في تفسيره «أحكام القرآن» إلى ذلك فقال في وصية منه لتلاميذه : «وقد أوعدنا إليكم توصية أن تجعلوا القرآن إمامكم، وحروفه أمامكم، فلا تحملوا عليها ما ليس فيها، ولا تربطوا فيها ما ليس منها، وما هدي لهذا إلا الطبري لجلالة قدره، وصفاء فكره، وسعة باعه في العلم، وشدة ساعده وذراعه في النظر»،(287) وعلى هذا كان أبو جعفر لا يقف عند المستوى السطحي القريب في فهمه لمعاني الآي، وإنما كان ينفذ إلى أعماق النص، مقلبا المعنى على وجوهه المختلفة والممكنة، ومحاولا توسيع مفاد النص القرآني في نوع من العمق والشمولية وبعد النظر، ولذلك لم يكن يعتمد الظاهر بطريقة تحكمية عمياء، وإنما كان يزن الأمور ويستعمل كل مقياس أو ضابط في المحل المناسب له في التطبيق، ولقد نبه الراغب الأصفهاني على العاقبة الوخيمة التي تترتب على الاعتماد الآلي على حمل الكلام على المعنى الظاهر فقال : «كثيرا ما تجيء الألفاظ في الظاهر كالمتنافي عند من لم يتدرب بالبراهين العقلية، والعلوم الحقيقية»،(288)

---

287) أحكام القرآن لابن العربي ص : 1291 - والعواصم من القواصم 2 / 6 - 40.

288) مقدمة التفسير للراغب ص : 411.



وهو نفسه ما ذهب إليه الإمام عبد القاهر الجرجاني ناقدا من يفهمون الألفاظ الموضوعة للمجاز والتمثيل على غير وجهها الصحيح فقال : «ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم أن توهموا أبدا في الألفاظ الموضوعة على المجاز والتمثيل أنها على ظواهرها فيفسدوا المعنى بذلك، ويبطلوا الغرض ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرف...».(289) وفي ضوء ما سبق يمكن الانتهاء في شأن موقف الطبري من قضية الظاهر والباطن إلى النتائج التالية :

1 – إن الطبري كان يعتمد بالدرجة الأولى على مفهوم الظاهر في الفهم والتفسير، أي ما يعطيه النص بدلالته اللغوية الذاتية الواضحة بعيدا عن أي التواء أو غموض لأنها هي مناط التكليف، كما قدمنا،(290) لأنه من الخطأ – كما يقول الطبري : «أن يخاطب الله جل ثناؤه عباده، بما لا فائدة لهم فيه ولا معنى له، من الكلام الذي سواء الخطاب فيه به، وترك الخطاب به، وذلك إضافة العبث – الذي هو منفي في قول جميع الموحدين عن الله – إلى الله تعالى ذكره».(291) ولقيام هذه الفائدة كان أبو جعفر يشترط في لغة الشرح أن تكون قائمة على الوضوح والمعاني الأولى المباشرة التي يعطيها النص بصورة عفوية وتلقائية يقول : «غير أن أولى العبارات أن يعبر بهَا عن معاني القرآن أقر بها إلى فهم سامعيه».(292)

2 – إن ابن جرير لم يأخذ بطريقة تحكمية عمياء بمفهوم الظاهر كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما كان يراعي المقتضيات والقرائن التي تدعو إلى العدول عن الظاهر، ولذلك كان في كثير من الأحيان يقدم تفسيرات تنم عن اجتهاده وفهمه الشخصي ودقة نظره.

---

289) دلائل الإعجاز : 236.

290) ينظر الرؤية والمنهج في تفسير الطبري ص : 52 – 55 من هذا البحث.

291) تفسير الطبري 1 / 224 ش.

292) نفسه 17 / 11 ح.



3 – إن كثـــيرا من المفاهيـم الأصولـــية – ومنهـا مفهـــوم الظاهــر – عرفـت على يد الطبري كثيرا من النضج ســواء في تجريد المصطلح وتحرير القول فيـه، أو تطبيقـــه بشكـل يتسـم بكثيـر من الـــمرونـة والدقـة كما سوف نرى.

2 – قضية العموم والخصوص :

أ – تمسكـه بمبـدإ العمـوم :

لقد كانت قضية العموم والخصــوص من المباحث الأصولية التي شغلت حيـزا وافرا في تفسير الطبري، ومـرد ذلك إلى أنــه كان يستغل تفسير آيـات الأحكام وغيرها استغلالا منهجيا ليؤكد على موقفه المبدئي من هذه القضية. حيث كان يفهم النصوص القرآنية والحديثية في أوسع مدلولاتها، ولا يقيدها أو يخصصها إلا بـدليل قطعي ثابت إمـا من أثر، وإما مـن نظر، ومن أجل ذلك كان يبـــدي موقفـه العلني الصريح إزاء هـذه المسألة فكـان يرى أن : «ما جـاء في آي الكتاب عاما في معنى، فـالواجب من الحكم أنه على عمـومه حتى يخصه ما يجب التسليم له».(293) كما أنه «ليس لأحـد أن يجعل خبرا جـاء الكتاب بعمـومه في خـاص ممـا عمه الظـاهر، بغير حجـة من خبر أو عقل».(294) وعلى هذا الأســاس فإن القول بالخصـــوص من غير ما دليل أو حجة هو قول فاسد وساقط من أساسه، يقول (مثلا) : «وقد دللنا على فساد القول بـالخصوص بغير بيان الله تعـالى ذكره ذلك في كتابـه، أو على لسان رسول الله ﷺ، في كتابنا، كتاب البيان عن أصول الأحكام».(295) وبناء على ما تقـدم، فإن هناك ضـوابط نقلية ومعـايير عقلية هي وحـدها التي يجب

293) تفسير الطبري 10 / 51 ش.

294) نفسه 13 / 134 ش.

295) نفسه 5 / 40 ش.



الاستناد إليها في تعدية معنى الآية القرآنية المفسرة من العموم إلى الخصوص.

وإذا كان الأمر على ما تقدم، فما هو المعنى الذي يأتي عليه مصطلح «العام» في تفسير الطبري، وما هي المصطلحات التي تأتي مقرونة به أو مقابلة له في سياق التفسير.

من خلال استقراء استعمال الطبري لهذا المصطلح في تفسيره فإننا نجده يأتي مقرونا ومصاحبا في كثير من الأحيان لمفهوم الظاهر، وهو ما نبه عليه ابن حزم الأندلسي فقال : «وكل عموم ظاهر، وليس كل ظاهر عموما، إذ قد يكون الظاهر خبرا عن شخص واحد، ولا يكون عموم إلا على أكثر من واحد».(296) ومما يدل على العلاقة القائمة بين العموم والظاهر على الترادف والتطابق في الاستعمال عند الطبري قوله : «...فليس لأحد إحالة ظاهر تنزيل عام، إلى باطن خاص، إلا بحجة يجب التسليم لها».(297) ويقول أيضا : «وغير جائز ادعاء خصوص في آية عام ظاهرها، إلا بحجة يجب التسليم لها».(298) وما نص عليه الطبري هو القاعدة العامة التي يعتمدها في موقفه من العموم والخصوص. ولا ينطلق أبو جعفر من فراغ في تمسكه بعموم الحكم أو المعنى في الآية، وإنما يستند في ذلك إلى فهم الصحابة والتابعين، الذي كانوا يسلمون بداهة بعموم الآيات والنصوص، فقد جاء في سياق حديثه عن قصة بني إسرائيل وما كان من أمرهم مع موسى في نوع البقرة التي أمرهم بذبحها، مستنتجا – من مغزى القصة وسياق الروايات الواردة عن الصحابة والتابعين في الموضوع. «...أن القوم [أي الصحابة والتابعين] كانوا يرون أن حكم الله فيما أمر ونهى في كتابه، وعلى لسان

296) الإحكام لابن حزم 1 / 42.

297) تفسير الطبري 5 / 130 ش.

298) نفسه 2 / 536 ش.



رسول الله ﷺ على العموم الظاهر، دون الخصوص الباطن إلا أن يخص بعض ما عمه ظاهر التنزيل من كتاب الله أو رسول الله...»،(299) ثم رد بعنف على من ذهبوا في معنى الآية إلى الخصوص فقال : «وقد زعم بعض من عظمت جهالته واشتدت حيرته أن القوم إنما سألوا موسى ما سألوا بعد أمر الله إياهم بذبح بقرة من البقر، لأنهم ظنوا أنهم أمروا بذبح بقرة بعينها خصت بذلك، كما خصت عصا موسى في معناها، فسألوه أن يجليها لهم ليعرفوها».(300)

وهذا الذي ذهب إليه الطبري هو ما قرره الإمام الغزالي حين جعل من العموم أصلا معتمدا لدى الصحابة : «فإجماع الصحابة وهم أهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم، إلا ما دل الدليل على تخصيصه، وأنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم».(301)

ب - **خصوص السبب لا يقضي على عموم اللفظ :**

ومما هو بسبب وثيق من قضية العموم والخصوص قضية تعدية حكم الآية الواردة على سبب خاص، إلى كل الوقائع والأحداث المشابهة للواقعة الأصلية التي جاءت الآية نتيجة مباشرة لها، ولا شك أن جمهور المفسرين والأصوليين وعلماء الدراسات القرآنية بوجه عام ذهبوا إلى أن خصوصية السبب لا تقضي على عموم اللفظ وأن «ورود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم»،(302) ولأن العبرة في الفهم والشرح والاستنباط بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ومن ثم فإنه

---

299) نفسه 2 / 207.

300) تفسير الطبري 2 / 209 ش.

301) المستصفى 2 / 43.

302) نفسه 2 / 60.



لا عبرة بـالأسباب الخاصـة التي جـاءت عليها الآيـات، لأن هذه الأسبـاب ليست علــــلا للتشريع، وإنما هي عناصر ومكـونات من الموقـف والسياق العامـــين اللذين احتفـا بنزول آيـة ما، وأن فـائدتها لا تعدو - كما يقـول الغــزالي - : «معــرفــة أسبـاب التنـــزيل والسير والقصص واتســـاع علم الشريعة...».(303)

ولقـد عمل الطبري على ترسيخ هـذه القـاعدة وتأصيلهـا قبل غيره من العلماء والدارسين حيث يـرتفع بعملية الفهم واستنبـاط المعنى إلى مستوى من التجريد والتعميم والشمول، يجعل منه رائدا في هذا الباب، يقول (مثلا) في سيـاق تفسيره لقولـه تعـالى : ﴿**ومن النـاس من يشري نفســه ابتغـاء مرضات الله**﴾.(304) وعن اختلاف أهـل التأويل فيمن نزلت فيـه الآية بين من قال : إنها نزلـت في المجاهدين، أو من قال في المهاجـرين، أو من قال في الأنصار، أو بين من قال : إنه عني بها كل شار نفســه في طاعة الله وجهاد في سبيله... وبعد سرد الآثار الـواردة في الموضوع، ينتهي إلى أن الآية في كل الأحوال يجب أن تحمل على العموم فيقول : «والذي هو أولى بظاهر الآية من التأويل ما روي عن عمر بن الخــطاب وعن علي بن أبي طالب وابن عباس - رضي اللــه عنهم - أن يكـون عنــي بها الأمـر بــالمعــروف والنهي عن المنكر».(305)

وبعد تعليل هذا التفسير الذي ذهب إليه في معنى الآية، دفع بطريقة غير مبــاشرة، مــا ذهب إليـــه بعض المفسرين مـن أن الآيـــة نـــزلت في شأن صهيب(306) حيث يقول : «وأما ما روي من نزول الآية في أمر صهيب، فإن ذلك غير مستنكـر، إذ كان غير مـدفوع جـواز نزول آيـة من عند اللـه على

---

303) نفسه : 2 / 61.

304) البقرة : 207.

305) تفسير الطبري 4 / 250 ش.

306) صهيب بن سنان (32 ق هـــ - 38هـ) بن مـالك من بني النمر بن سـاقط، صحابي من أحـد السابقين إلى الإسلام، وكـان أبوه من أشراف الجاهلية شهـد بدرا وأحدا والمشاهـد كلها. الأعلام للزركلي (بتصرف) 3 / 302.



رسول الله ﷺ بسبب من الأسباب والمعني بها كل من شمله ظاهرها».(307)

ولقد كان الصحابة - رضي الله عنهم - على وعي قوي بأن خصوص السبب لا يقضي على عموم اللفظ، ولقد عبر الصحابي الجليل، كعب بن(308) عجرة عما جرى بينه وبين رسول الله ﷺ في شأن نزول قوله تعالى من سورة البقرة : **﴿فمن كان منكم مريضا أو به أذًى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾**،(309) فقال كعب هذا في دلالة الآية المذكورة على العموم : «نزلت في خاصة، وهي لكم عامة».(310) وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على أن للأسباب الخاصة دورا لا ينكر في فهم الآية وإنتاج دلالتها، وهذا لا يدفعه الطبري بوجه من الوجوه، وإنما يلح على أن حكم الآية ومعناها ينسحب على كل الوقائع المتجددة، والحالات المشابهة للواقعة المعينة التي نزلت في شأنها الآية، وهذا ما عبر عنه - رحمه الله - في كثير من الوضوح والشمول والمرونة فقال : «وقد تنزل الآية في الشيء ثم يعم بها كل من كان في معناه»،(311) ويقول أيضا : «...ولكن الآية قد تنزل في خاص من الأمور، ثم يكون حكمها عاما في كل ما جانس المعنى الذي أنزلت فيه».(312) وتسليم ابن جرير بأن السبب لا يخصص معنى الآية وحكمها، نابع من موقفه الأصولي الشامل، حيث إنه كان من أرباب العموم، لا من أرباب الخصوص كما قدمنا، يقول في هذا الباب «...مع أن الآية تنزل في

---

307) تفسير الطبري 4 / 250 ش.

308) كعب بن عجرة (ت 51 هـ) بن أمية بن عدي البلوي حليف الأنصار، صحابي يكنى أبا محمد شهد المشاهد كلها، وفيه نزلت الآية المذكورة، سكن الكوفة وتوفي بالمدينة على نحو 75 سنة. الاعلام للزركلي 6 / 83 بعد (بتصرف).

309) البقرة : 196.

310) تفسير الطبري 4 / 60 ش.

311) نفسه 7 / 499 - 500 ش.

312) نفسه 5 / 415 ش.



معنى، فتعم ما نزلت به فيه وغيره، فيلزم حكمها جميع ما عمته، لما قد بينا في العموم والخصوص في كتابنا، كتاب البيان عن أصول الأحكام»،(313) ويقرر هذه القاعدة في مواطن أخرى متعددة من تفسيره،(314) بكثير من الوضوح والبيان، يقول معمما هذه القاعدة على جميع نصوص القرآن وآيه : «فإن الآية قد كانت تنزل على رسول الله ﷺ بسبب خاص من الأمور، والحكم بها على العام بل عامة آي القرآن كذلك».(315) وهذا الذي ذهب إليه الطبري في كون عموم اللفظ لا يقضي عليه خصوص السبب هو ما تقرر وثبت بعد لدى علماء الدراسات القرآنية فقد احتج الغزالي – انطلاقا من أن «ورود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم».(316) – لمن ذهب إلى هذا بأن «الدليل على بقاء العموم، أن الحجة في لفظ الشارع، لا في السؤال والسبب»،(317) وهو ما قصده الإمام ابن تيمية في سياق رده على من ذهب إلى أن هذه الأسباب تتعلق بأشخاص بأعيانهم وبوقائع بذاتها فقال : «...والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه، فلم يقل أحد إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعني، وإنما غاية ما يقال أنها تختص بنوع ذلك الشخص فتعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين، إن كانت أمرا أو نهيا، فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته».(318) ولقد نعى بعض العلماء على المفسرين الربط الآلي بين معنى الآية وسبب نزولها ذلك أن «عامة المفسرين يربطون كل آية من آيات المخاصمة وآيات الأحكام بقصة، ويظنون أن تلك القصة سبب نزولها، والمحقق أن القصد الأصلي من نزول

---

313) نفسه 8 / 169 ش.

314) تفسير الطبري 1 / 412 – 413 – 414 ش.

315) نفسه : 12 / 177 ش.

316) المستصفى 2 / 60.

317) نفسه : 2 / 69.

318) الاتقان 1 / 29 – 30.



القرآن تهذيب النفوس البشرية، ودفع العقائد الباطلة، ونفي الأعمال الفاسدة».(319) كما يقول الدهلوي، بل إنه ذهب إلى حد القول : «إن أكثر أسباب النزول لا مدخل لها في فهم معاني الآيات».(320)

وفي كل حال، فإن الذي قدمناه في موضوع ما يصطلح عليه علماء الأصول والتفسير بعموم اللفظ وخصوص السبب، وطبيعة العلاقة بينهما، يدل على أن علماءنا القدامى كانوا يفهمون معاني آي القرآن الكريم فهما عاما ومطلقا يستجيب لروح التطور والتجديد، ويقوم على احتواء كل أشكال وحالات السلوك الإنساني المتغير بتغير الزمان والمكان، دون أن ينفي ذلك دور أسباب النزول في فهم السياق العام الذي أحاط بنزول الآية، والقرائن الحالية التي احتفت بنزولها، وهو ما يعني في النهاية أن العلاقة بين عموم اللفظ وخصوص السبب هي علاقة تكامل وتعاضد.

د - تجنب الخوض في التفاصيل والجزئيات التافهة :

ووعيا من الطبري بمقاصد القرآن السامية، وإدراكا منه لروحه في التشريع والبيان، فقد تجاوز في تفسيره محاولة الفهم السطحي الضيق والجزئي لآي القرآن الكريم، حيث كان يتجنب - رغم عنايته بالتفصيل والإسهاب - الخوض في جزئيات وتفاصيل عقيمة، يمكن القول عنها إنها من قبيل العلم الذي لا ينفع، والجهالة التي لا تضر، أو على حد تعبير الطبري نفسه : «العلم الذي إذا علم لم ينفع العالم به علمه، وإن جهله جاهل لم يضره جهله به»،(321) كما كان يتجنب الخوض في المسائل التافهة التي لا تترتب عليها أحكام وتكاليف، لأن كتاب الله تعالى منزه عن العبث،

---

319) الفوز الكبير في أصول التفسير : 4 - 5.

320) نفسه : 21.

321) تفسير الطبري 1 / 521 ش.



ومن أجل ذلك، فإن هناك حدودا وضوابط يجب أن يقف عندها المفسر، اقتداء بأئمة السلف الذين تكلموا كما يقول ابن تيمية «فيما علموه وسكتوا عما جهلوه»،(322) ويمكن أن نسوق أمثلة وشواهد كثيرة في هذا الباب جاء بها الطبري في سياق تأكيده على مبدإ الأخذ بالعموم والارتفاع بعملية التفسير إلى نوع من الجدية والمسؤولية، يقول (مثلا) في سياق تفسيره لقوله تعالى : من سورة البقرة **﴿فقلنا اضربوه ببعضها﴾** متجاوزا الأقوال والروايات الواردة في تعيين بعض البقرة الذي أمر موسى قومه أن يضربوا القتيل به فيقول : «...قال أبو جعفر : والصواب من القول عندنا في تأويل قوله : «فقلنا اضربوه ببعضها»، أن يقال : أمرهم الله جل ثناؤه أن يضربوا القتيل ببعض البقرة ليحيا المضروب، ولا دلالة في الآية، ولا في خبر تقوم به حجة على أي أبعاضها الذي أمر القوم أن يضربوا القتيل به، وجائز أن يكون الذي أمروا أن يضربوه به هو الفخذ، وجائز أن يكون ذلك الذنب وغضروف الكتف، وغير ذلك من أبعاضها، ولا يضر الجهل بأي ذلك ضربوا القتيل، ولا ينفع العلم به، مع الإقرار بأن القوم ضربوا القتيل ببعض البقرة بعد ذبحها فأحياه الله».(323) ويمكن أن نسوق نموذجا آخر لدعوة الطبري إلى عدم الخوض في التفسيرات الجزئية الضيقة والوقوف عند مستوى معين من المعنى، وهو المعنى الأساسي العام الظاهر بعيدا عن الاستقصاء لأن «الاستقصاء شؤم» كما يقول الزمخشري في الكشاف،(324) يقول الطبري في هذا السياق في تفسيره لقوله تعالى من سورة يوسف : **﴿وشروه بثمن بخس دراهم معدودة، وكانوا فيه من الزاهدين﴾**،(325) حيث يبين اختلاف الأقوال في قيمة ومقدار الدراهم التي بها باع يوسف إخوته، فانتهى إلى «أن

---

322) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص : 114.

323) تفسير الطبري 2 / 231 ش.

324) الكشاف 1 / 288.

325) يوسف : 20.



الصواب من القول في ذلك، أن يقال: إن الله تعالى ذكره أخبر أنهم باعوه بدراهم معدودة غير موزونة، ولم يحد مبلغ ذلك بوزن ولا عدد، ولا وضع عليه دلالة في كتاب، ولا خبر من الرسول ﷺ وقد يحتمل أن يكون كان عشرين، ويحتمل أن يكون كان اثنين وعشرين، وأن يكون كان أربعين، وأقل من ذلك أو أكثر، وأي ذلك كان، فإنها كانت معدودة غير موزونة، وليس في العلم بمبلغ وزن ذلك فائدة تقع في دين، ولا في الجهل به دخول ضر فيه، والإيمان بظاهر التنزيل فرض، وما عداه فموضوع عنا تكلف علمه».(326)

واضح من النماذج السابقة أن الطبري يرتفع بعملية التفسير إلى نوع من السمو والجدية، والفائدة العملية، والورع والتيسير بعيدا عما لا يحل حراما، ولا يحرم حلالا، مما لا نص عليه في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ ومن ثم فالواجب علينا - كما يقول الطبري نفسه : «أن نسكت عما لا علم لنا به، مما لم يكن في كتاب الله، ولا في خبر عن الرسول ﷺ ولا عمن يقطع بقوله العذر».(327) ولقد بين الإمام ابن تيمية هذه الحقيقة على خير وجه فقال : «...وأما ما يحتاج المفسرون إلى معرفته، فإن الله نصب على الحق فيه دليلا، فمثال ما لا يفيد ولا دليل على الصحيح منه، اختلافهم في لون أصحاب الكهف، وفي البعض الذي ضرب به موسى البقرة، وفي مقدار سفينة نوح، وما كان خشبها، وفي اسم الغلام الذي قتله الخضر، ونحو ذلك، فهذه الأمور طريق العلم بها النقل».(328)

ولقد اعترف المستشرقون أنفسهم للطبري بهذا الموقف النبيل والسليم في فهمه للآيات القرآنية الكريمة، يقول المستشرق جولدتسهير : «ومما يسم اهتمامه بطابع الجد والصرامة موقفه من ضروب التعمق الفارغ في دقائق

---

326) تفسير الطبري 16 / 15 - 16 ش.

327) تفسير الطبري 17 / 22 - 23 ح.

328) مجموع فتاوى ابن تيمية 13 / 345.



قليلة الغناء يعنى بها الرواة في أسلوب من السذاجة».(329) فهذه التكهنات والتخمينات التي لا يعضدها دليل، أو نقل موثوق بـه لا قيمة لها : «فليس من شأن المفسر أن يتسمع صوت العشب وهو ينبت».(330) وفي هذه الأقوال والآراء التي قدمنا دليل قوي على أن ابن جرير كان يمتلك أصالة وريادة في هذا الباب، وأن الذين جاؤوا بعده من مفسرين وأصوليين وعلماء الدراسات القرآنية بوجه عام ليسوا في كثير من الأحيان إلا امتدادا واستمرارا وتوسيعا بل تلخيصا أحيانا لما قدمه من آراء، وما قرره من أصول وقواعد تشهد على اجتهاده ودقة نظره وسعة أفقه.

وعلى خلاف ما قرره الطبري من قواعد في هذا الباب، فإن كثيرا من المفسرين المتأخرين لم يلتزموا بهذه القواعد والضوابط حيث نجد أن كثيرا منهم حينما واجههم النص القرآني «أصابهم الدوار أمام أعماقه المحجوبة، وحاولوا ملء جميع الفراغات، بل ذهبوا في ذلك كل مذهب، حيث أضافوا إضافات أبعدتهم عن النص، بل إنه مع مرور الزمن ظهر ما يشبه المباراة في الاستقصاء، بحيث إن كل مفسر صار يشعر أنه لابد من أن يزيد شيئا على ما قاله سابقوه، ولذلك جاء تفسير الأوائل متحفظا رصينا مقتضبا، على حين جاء بعض ما تحتويه بطون التفاسير التالية غثا بل مضحكا في بعض الأحيان».(331)

وفي هذا القول أقوى دليل على الانحراف المنهجي الذي ابتلي به علم التفسير، وأنه لم يستغل القواعد المنهجية الدقيقة التي عمل الطبري وأمثاله على ترسيخها منذ وقت مبكر في تاريخ الدراسات القرآنية كما قدمنا.

---

329) مذاهب التفسير الإسلامي : ص : 112.

330) نفسه : 114.

331) توالد النصوص وإشباع الدلالة مجلة البلاغة المقارنة عدد : 8 س – ص : 74.



3 – قضية النسخ :

أ – مفهوم النسخ لغة وشرعا :

من المباحث الأصولية الهامة التي نالت اهتماما واسعا لدى الطبري في تفسيره، ما يسمى بالنسخ عند علماء الدراسات القرآنية. ونحن نعلم أهمية العلم بالناسخ والمنسوخ في الدراسات القرآنية بصفة عامة، وفي تفسير القرآن الكريم بصفة خاصة، حتى لقد أجمع العلماء على أنه «لا يجوز لأحد أن يفسر كتاب الله إلا بعد أن يعرف منه الناسخ من المنسوخ».(332)

وإذا كانت الآلية التي تتحكم في العلاقة بين الخاص والعام هو أن الأول بيان وتفسير للثاني، فإن العلاقة بين الآية الناسخة والمنسخوة في باب النسخ هي علاقة تعارض في الحكم، ونفي في المعنى، وتراخ في الزمن. ولعل هذا الفهم يقربنا بشكل أدق من مفهوم النسخ كما تقرر عند علماء أصول الفقه والتفسير – وعند الطبري على وجه الخصوص – وهذا المفهوم الدقيق للنسخ هو ما أوقع كثيرا من العلماء في الخلط بينه وبين وسائل أخرى من وسائل البيان لا علاقة لها به تماما، كالتخصيص والتقييد والتفسير، وهذا ما فعله الطبري فيما تعرض فيه من آياتٍ قرآنية – وهي كثيرة ومتعددة – لمعالجة موضوع النسخ وتحرير القول فيه تحريرا يجعله من الرواد الذين عملوا على تأصيل هذا المفهوم، فقد حدد الطبري مدلول النسخ بمعناه اللغوي والشرعي وبين وجه العلاقة أو المناسبة الدلالية بين المعنيين في سياق تفسيره لقوله تعالى من سورة البقرة : **﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾**.(333) فقال : «يعني جل ثناؤه بقوله : **﴿ما ننسخ من آية﴾**، ما ننقل من حكم آية، إلى غيره فنبدله ونغيره، وذلك أن يحول الحلال حراما والحرام حلالا، والمباح محظورا، والمحظور مباحا،

332) الاتقان 3 / 93.

333) البقرة : 106.



ولا يكون ذلك إلا في الأمر والنهي، والحظر والإطلاق، والمنع والإباحة، فأما الأخبار فلا يكون فيها ناسخ ولا منسوخ»،(334) ثم بين أبو جعفر الدلالة اللغوية الأصلية للنسخ، فقال: «وأصل النسخ، من «نسخ الكتاب»، وهو نقله من نسخة إلى أخرى غيرها. فكذلك معنى نسخ الحكم إلى غيره، إنما هو تحويله ونقل عبارته عنه إلى غيرها، فإذا كان ذلك معنى نسخ الآية، - فسواء - إذا نسخ حكمها فغير وبدل فرضها، ونقل فرض العباد عن اللازم كان لهم بها - أأقر خطها فترك، أو محي أثرها فعفي ونسي، إذ هي حينئذ في كلتا حالتيها منسوخة، والحكم الحادث المبدل به الحكم الأول، والمنقول إليه فرض العباد، هو الناسخ...».(335)

ومن خلال هذا التعريف الجامع المانع للنسخ نجد أن الطبري قد بحث في أمور وقضايا أصبحت فيما بعد محل خلاف ونقاش بين الدارسين لعلوم القرآن، حيث قرر أن الآية قد ينسخ حكمها ويبقى لفظها، وقد ينسخ الحكم واللفظ معا كما يستنبط منه أن الناسخ قد يكون إلى بدل أو غير بدل.

ب - تشدده في القول بالنسخ:

ومن خلال الاستقراء العام لموقف الطبري من مسألة النسخ نجده دائما يحاول الجمع والتوفيق في الحكم بين النصوص التي تبدو متعارضة أو متنافية، ومن أجل ذلك كان شديد الاحتياط والتحري في القول بنسخ الآية القرآنية للأخرى، ولا يلجأ إلى النسخ إلا إذا تعذر الجمع والتوفيق بينهما بوجه من الوجوه، فقد ذكر (مثلا) الخلاف بين المفسرين في قوله تعالى: **﴿وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه، وقولوا لهم قولا معروفا﴾**،(336) وهل الآية محكمة أو منسوخة منتهيا

---

334) تفسير الطبري: 2 / 471 - 472 ش.

335) نفسه: 2 / 472 ش.

336) سورة النساء: 8.



إلى القول بعدم كونها منسوخة فقال : «...وإنما قلنا ذلك أولى بالصحة من غيره، لما قد بينا في غير موضع من كتابنا هذا وغيره، أن شيئا من أحكام الله تبارك وتعالى التي أثبتها في كتابه، أو بينها على لسان رسول الله ﷺ غير جائز أن يقال له ناسخ لحكم آخر، أو منسوخ بحكم آخر، إلا والحكمان اللذان قضى لأحدهما بأنه ناسخ، والآخر بأنه منسوخ = ناف كل واحد منهما صاحبه، غير جائز اجتماع الحكم بهما في وقت واحد بوجه من الوجوه، وإن كان جائزا صرفه إلى غير النسخ = أو تقول بأن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ، حجة يجب التسليم لها»،(337) ويقول أيضا : «وقد بينا في غير موضع من كتبنا فساد قول من قال بإجازة حكمين من النبي ﷺ أحدهما ناسخ الآخر بغير بيان للأمة الناسخ منهما من المنسوخ».(338)

جـ - شروط النسخ :

1 - علاقة النفي والتعارض في الحكم بين الناسخ والمنسوخ :

وإذا حاولنا مرة أخرى أن ندرس بشكل واسع مبحث النسخ في تفسير الطبري فإننا نجده يلح على قضية جوهرية وأساسية في معنى النسخ حيث يحدد مفهومه في التعارض على مستوى الحكم الشرعي، بين الآية الناسخة والمنسوخة، فإن انتفى هذا التعارض، فإن الآية تدخل في عداد الآيات المحكمة وليس المنسوخة، ويقتضي قيام العلاقة بين الناسخ والمنسوخ على أساس التضاد في الحكم، أن يكون هناك تباعد وتراخ في الزمن بين الآية المنسوخة والناسخة «لأن النسخ إنما يكون لحكم مؤقت، وإنه لا يجيىء قد اقترن بثبوته بما يدل على الدوام».(339) وهذا يقودنا إلى الحكمة العامة التي

337) تفسير الطبري 8 / 12 ش.

338) تهذيب الآثار مسند ابن عباس 2 / 377.

339) الشافعي محمد أبو زهرة ص : 242.



يقوم عليها مبدأ النسخ في القرآن الكـريم، وهو التخفيف على الأمة، والتدرج النفسي والتربـوي والاجتماعي في تشريع الأحكـام والأوامـر والنـواهي رفقـا ورحمة بالمكلفين. وهـذا ما نبـه عليه الطبري في سيـاق تفريقـه بين النسخ وبين غيره من وسـائل البيـان فقـال : «وإنما يجوز في الحكمين أن يقـال أحدهما نـاسخ إذا اتفقت معـاني المحكوم فيه، ثـم خولف بين الأحكـام فيه باختلاف الأوقات والأزمنة، وأما اختـلاف الأحكام باختلاف معاني المحكوم فيه، في حال واحدة، ووقت واحد، فذلك هو الحكمة البالغة، والمفهوم في العقل والفطرة، وهو من الناسخ والمنسوخ بمعزل».(340)

2 – لا نسخ إلا في الأوامر والنواهي :

يقرر ابن جرير أن النسخ إنما يكـون في الأوامر والنواهي دون الأخبار، لأن النسـخ لا يكون في الكليـات والأصول الثـابتة الـدائمة التي لا تتغير من وقت إلى آخر حسب تغير الظروف والأحوال والشرائع أحيانا، وإنما يكون في الأوامـر والنواهي التي هـي محل التطبيق ووسيلته في عـلاقتهـا بالأصـول النظرية العامة، يقـول الطبري : «فالأخبار لا يكون فيها نسخ، وإنما النسخ يكون في الأمـر والنهي»،(341) وهـذا الذي نص عليـه الطبري هـو ما عليـه الدارسـون لعلـوم القرآن يقول الراغب الأصفهـاني : «وقد علم أن النسـخ لا يكـون إلا في التعبـد الـذي هـو الأمـر والنهي دون الأخبـار»،(342) ويقول السيوطي : «لا يقـع النسخ إلا في الأمر والنهي، ولـو بلفظ الخبر، أما الخبر الـذي ليس بمعنى الطلب، فلا يـدخله النسخ، ومنـه الوعـد والوعيـد، وإذا عـرفت ذلك عـرفت فسـاد صنع مـن أدخل في كتب النسخ كثيرا من آيـات الأخبار والوعد والوعيد».(343)

---

340) تفسير الطبري : 4 / 582 ش.

341) نفسه : 30 / 12 ح.

342) مقدمة التفسير للراغب الأصفهاني ص : 417.

343) الاتقان 3 / 61.



3 – لا نسخ إلا بحجة :

ومن أجل تحديد مفهوم النسخ على وجه أدق وأكمل، فلقد ذهب الطبري إلى أنه لابد في الاعتماد على القول بالنسخ على نص قاطع وثابت، قرآنا كان أم حديثا، يقول : «لأن دعوى المدعي نسخ آية يحتمل أن تكون غير منسوخة، بغير دلالة على صحة دعواه، تحكم، والتحكم لا يعجز عنه أحد»،(344) ويرى الطبري أيضا أن نسخ الآية إذا كان فيه «تنازع بين أهل العلم لم يكن لنا القضاء عليه بأنه منسوخ إلا بحجة يجب التسليم لها...».(345)

ولقد أجمع العلماء على ما قرره الطبري إزاء هذه المسألة يقول الغزالي في سياق بيان وجه الخلاف بين النسخ والتخصيص «إن النسخ لا يكون إلا بقول وخطاب، والتخصيص يكون بأدلة العقل والقرائن وسائر أدلة السمع»،(346) ويقول السيوطي : «والمعتمد فيه [أي النسخ] النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد».(347)

ننتهي من هذا إلى أن الطبري كان من المحققين الذين حرروا معنى النسخ تحريرا دقيقا، يحاول التقليص من مفهومه وعدم الخلط بينه وبين مفاهيم أخرى كما حصل لكثير من العلماء، حيث خلطوا بين النسخ وبين وسائل البيان الأخرى الخارجة عنه كأن تكون الآية «من باب المجمل الذي أخر بيانه لوقت الحاجة، أو خطاب قد حال بينه وبين أوله خطاب غيره، أو مخصوص من عموم، أو حكم عام لخاص، أو لمداخلة معنى في معنى، وأنواع الخطاب كثيرة، فظنوا ذلك نسخا وليس به»،(348) ولذلك قال الطبري نفسه : «إن الناسخ غير كائن ناسخا إلا ما نفى حكم المنسوخ، فلم يجز

---

344) تفسير الطبري 3 / 563 ش.

345) نفسه 3 / 385 ش.

346) المستصفى 1 / 111.

347) الاتقان 3 / 71.

348) البرهان للزركشي 2 / 44.



اجتماعهما. فأما ما كان ظاهره العموم من الأمر والنهي، وباطنه الخصوص فهو من الناسخ والمنسوخ بمعزل».(349) ولهذا اشترط الحنفية «أن يكون الدليل المخصص للعام مقارنا له في الزمن، لأن التخصيص بيان، وليس نسخا»،(350) كما أن «التخصيص يبين لنا أن اللفظ ما أريد به إلا الدلالة على البعض، والنسخ يخرج عن اللفظ ما أريد به الدلالة عليه».(351)

4 – القياس :

1 – موقفه العام من القياس :

إذا كان القياس أصلا ثابتا – بعد القرآن والسنة والاجماع عند جمهور العلماء، رغم ما بينهم من خلافات جزئية في درجة حجيته بالقياس إلى الأصول الأخرى، وفي أنواعه وطرقه، فإن الإمام الطبري كان مع الجمهور بالقول بتعليل النصوص، وإعمال القياس عند الحاجة إليه، ومن استقرائنا لكتبه في التفسير والحديث نجد أن الرجل كان على علم قوي بمبحث القياس وأركانه الأصولية (المقيس – المقيس عليه – العلة – الحكم) رغم أنه لم يتحدث عنه في هذه الكتب (التفسير – الحديث) باعتباره أصوليا، ولكن باعتباره مفسرا يبحث في القضايا الأصولية من زاوية الأحكام التي تطرحها بعض الآيات القرآنية التي تتضمن أحكاما شرعية، كما أن الطبري رغم تضلعه في القياس – كما تحدثنا بذلك المصادر(352) القديمة – فإنه لم يتناوله بالدرجة التي تعرض بها لقضايا أصولية أخرى في تفسيره، كالنسخ، والتخصيص، والظاهر، وهذا شيء طبيعي ما دمنا نعلم أن

349) تفسير الطبري 5 / 414 ش.
350) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي للدكتور فتحي الدريني ص : 521.
351) المستصفى 1 / 109.
352) معجم الأدباء 18 / 81.



للنصوص في ظواهرها سلطة كبرى في الفهم والاستنباط، ومن ثم كان لا يلجأ إلى القياس إلا في حالة تعذر ما يسميه النص أو الأصل أو الخبر.

ويستعمل الطبري مصطلح القياس في مقابل «الأصل» غالبا، كما يستعمله أحيانا في مقابل «النص» والنص يشمل الكتاب والسنة والاجماع وما إليها من الأدلة التي هي من قبيل النص أو ما في حكمه، يقول أبو جعفر معرفا النص في سياق حديثه عن المقدار من النجاسة الذي ينجس به الماء» فإن زعموا أنهم قالوا بالنص، سئلوا عن تبيين ذلك من جهة النص، من كتاب أو خبر عن الرسول ﷺ إما من نقل العامة أو نقل الخاصة... وإن قالوا قلناه قياسا، قيل لهم ما الأصل الذي قستم عليه»،(353) وعلى هذا الأساس فإن القياس نفسه ينبني على النص والأصل، إذ لا قياس مع الغياب التام والمطلق لهما، وهو ما نبه عليه الطبري في غير ما موضع من كتبه، ولذلك كان يرى وجوب العدول عن القياس إلى الأصل إذا قام دليل يسقط العمل به، كتابا كان ذلك الدليل أو سنة أو إجماعا أو ما في معناها، ومن أجل ذلك فالقياس عند الطبري إنما يلجأ إليه في تفسير الآية القرآنيه أو استنباط الحكم الشرعي منها، إذا تعذر حمل النصوص على ظواهرها، فإذا حصل ذلك فإن القياس يبقى واحدا من الأدلة المتأخرة في الرتبة، والتي بواسطتها يعدل بمعنى الآية من الظاهر إلى الباطن يقول الطبري : «فأولى المعاني بالآية ما دل عليه ظاهرها، دون باطنها الذي لا شاهد عليه من أصل أو قياس».(354) ويبدو من استقراء معالجة الطبري لمبحث القياس أنه يعمل في كثير من الأحيان على تقليص دوره وحجيته لأنه يأتي دائما عنده - في ترتيبه لأدلة الحجاج - في الدرجة الأخيرة خصوصا عند وجود

353) تهذيب الآثار مسند ابن عباس 2 / 744.

354) تفسير الطبري 8 / 215 ش.



«النقل المستفيض الذي يستغنى بوروده عن رواية الآحاد فيه، وعن طلبه من جهة القياس».(355)

وهذا يدل على تأثر الطبري القوي في ترتيبه لأصول الاستنباط، بأستاذه في المذهب، الإمام الشافعي الذي نص في رسالته على أن «القياس أضعف من الأصل».(356)

2 - **مفهومه :**

ورغم أن الطبري كان - كما قدمنا - يتناول المباحث الأصولية وفقا لواقع منهجه في التفسير، فإنه كان في كثير من الأحيان يعرف القياس تعريفا ينم عن استيعابه لدرجة حجيته وكيفية تطبيقه ومسالك العلة فيه، يقول في رده على من «أغفل سبيل القياس»،(357) لأن القياس عنده هو : «تمثيل المختلف فيه، بالأصل المجمع عليه»،(358) كما عرفه في موضع آخر بأنه : «هو رد الفروع المختلف فيها إلى نظائرها من الأصول المجمع عليها» أو هو : «إلحاق الفروع الحادثة بالأصول المحكمة»،(359) فالقياس عند أبي جعفر إذن هو عملية ذهنية تتم عن طريق رد وتمثيل وإلحاق الفروع بالأصول وليس العكس، وعلى هذا الأساس فإن القياس لا يقوم على عمل عقلي مجرد، وإنما يستند في جوهره إلى الأصل أو ما في حكمه،(360) ولذلك شنع على من يستعملون القياس في غير موضعه الصحيح ممن «خالف بقياسه الأصل الذي عليه تقاس الفروع، وذلك أن القياس عند أهله، إلحاق

---

355) تهذيب الآثار مسند ابن عباس 2 / 215 ش.

356) الرسالة : 372.

357) تفسير الطبري 10 / 45.

358) نفسه.

359) تفسير الطبري 11 / 43 ش.

360) تهذيب الآثار مسند ابن عباس 1 / 73.



الفروع الحادثة بالأصول المحكمة، فأما إبطـال الأصول بالفروع، فذلك هو الجهل الأكبر».(361)

ولذلك كان يتوخـى استعمال القياس فيما يجب أن يعمل فيه، معتمدا في ذلك على الدقة والوضوح في تعليل النصـوص، متدرجا من الأصل إلى الفرع لا العكس، لأن الأصل في حقيقته وجوهره غير محتاج إلى تعليل لأنه مستقل بنفسه في إثبات الحكم، ولذلك كـان يرى أنه «غير جائز رد أصل على أصل قياسـا، وإنما يجوز أن يقاس الفـرع على الأصل»،(362) وهو ما نبـه عليه سلفه الحارث بن أسد المحاسبي (تـ243هـ) الذي قال : «ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكـون الاستدلال مع عـدم الدليل، فمن تنـاول الفرع قبل الأصل سفه».(363) ويقول الآمدي : «لا يقـاس أصل على أصل، وإنما يقاس على الأصل فروعه التي تتفرع منه، وهذا الشرط في كل علم»،(364) ومن ثم كـان الطبري يلح على أن الآيـات القـرآنيـة يجب أن تحمل على مثيـلاتها في الحكم وفي درجة وضـوح معناها وقـوته ولذلك يقـول : «إن كل مبهمة في القرآن غير جائز رد حكمها على المفسرة قيـاسا، ولكن الواجب أن يحكم لكل واحدة منهما بما احتملـه ظاهر التنـزيل، إلا أن يأتي في بعض ذلك خبر عن الرسول بإحالة حكم ظاهره إلى باطنه، فيجب التسليم له حينئذ».(365)

وإذا كـان الطبري يسقط العمل بـالقياس عنـد غيـاب العلـة الواضحـة الداعية إلى تعديـة حكم آية إلى آية أخرى، فإنه يقول بـالعمل به إذا توفرت هـذه الشروط على نحـو كامـل ودقيق، ويمكن أن نسـوق شواهـد وأمثلـة توضح إعمال الطبري للقياس في هذا الباب، حيث يلحق كفارة اليمين بغيرها

---

361) نفسه.

362) تفسير الطبري 11 / 43 ش.

363) العقل وفهم القرآن ص : 232.

364) الموازنة بين الطائيين : 392.

365) تفسير الطبري 9 / 318 ش.



من أنواع الكفارات الأخرى في الحكم عملا بما ورد في السنة الشريفة، فقد ذهب إلى أن معنى «الوسط» في قوله تعالى من سورة المائدة : ﴿**فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم**﴾،(366) هو مطلق الوسط من الطعام، لا طعاما معينا بذاته، لأن «ما» في الآية بمعنى المصدر لا بمعنى الأسماء خلافا لمن ذهب إلى ذلك يقول في هذا السياق : «...وأما الذين رأوا إطعام المساكين في كفارة اليمين، الخبز واللحم، وما ذكرنا عنهم قبل، والذين رأوا أن يغدوا أو يعشوا، والذين رأوا أن يغدوا ويعشوا، فإنهم ذهبوا إلى تأويل قوله : ﴿**من أوسط ما تطعمون أهليكم**﴾ من أوسط الطعام الذي تطعمونه أهليكم فجعلوا ما... اسما لا مصدرا، فأوجبوا على المكفر إطعام المساكين من أعدل ما يطعم أهله من الأغذية، وذلك مذهب، لولا ما ذكرنا عن رسول الله ﷺ في الكفارات غيرها، التي يجب إلحاق أشكالها بها، وأن كفارة اليمين لها نظيرة وشبيهة يجب إلحاقها بها».(367)

وفي تفسير الطبري لقوله تعالى من سورة النساء : ﴿**إن الذين آمنوا ثم كفروا، ثم آمنوا ثم كفروا، ثم ازدادوا كفرا، لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا**﴾،(368) يذهب إلى أن حكم كل مرة ارتد فيها المرتد عن الإسلام، لها حكم المرة الأولى لثبوت العلة وحصولها في المرة الأولى، محتكما إلى قياس الحالات مهما تعددت على المرة الأولى خلافا لمن ذهب إلى أن توبته لا تقبل إذا حصل منه ارتداد للمرة الثانية يقول : «وفي قيام الحجة بأن المرتد يستتاب المرة الأولى، الدليل الواضح على أن حكم كل مرة ارتد فيها عن الإسلام حكم المرة الأولى، في أن توبته مقبولة، وأن إسلامه حقن له دمه، لأن العلة التي من أجلها كان دمه محقونا في الحالة الأولى، ثم يكون دمه

366) المائدة 89.

367) تفسير الطبري 10 / 544 ش.

368) النساء : 137.



مباحا مع وجودها، إلا أن يفرق بين حكم المرة الأولى وسائر المرات غيرها، ما يجب التسليم له من أصل محكم، فيخرج من حكم القياس حينئذ».(369)

ثانيا : أصول الدين :

1 - الجانب العقدي والمذهبي في شخصية الطبري :

نرى قبل الحديث عن الأصول والضوابط الأصولية (أصول الدين) التي كان يعتمدها الطبري في التفسير أن نتعرض لمسألة تبدو على جانب كبير من الأهمية في هذا الباب، وهي محاولة تكوين صورة عامة عن شخصية الطبري على مستوى المذهب والعقيدة من خلال قراءة شاملة لسيرته ومؤلفاته خصوصا منها تفسيره «جامع البيان» الذي كان يتعرض فيه في غير ما موضع لتفسير الآيات القرآنية التي هي محل خلاف مذهبي أو كلامي بين الفرق والمذاهب الإسلامية، كمسألة القضاء والقدر، ومسألة رؤية الله تعالى يوم القيامة، ومسألة الشفاعة وغيرها من القضايا الشائكة التي كانت مثار جدل بين الفرق والمذاهب الإسلامية، وخاصة بين أهل السنة وخصومهم من المعتزلة وغيرهم. ومعلوم أن حركة التفسير «قد تميزت في تاريخها بالجدل المواكب لحركة المذاهب الدينية والكلامية»،(370) ولقد عالج الطبري هذه المسائل في تفسيره بكثير من الصراحة والوضوح والجرأة، وإن كان كثيرا ما ينص على عدم رغبته في الخوض فيها، ومع أن الكتب المستقلة المؤلفة في موضوع أصول الدين قليلة بالقياس إلى مؤلفات الطبري عامة، وإلى مصنفاته في أصول الفقه وفروعه بصفة خاصة، فإن ما بقي لنا من تراثه في هذا الباب، وما نقل عنه في كتب التراجم والطبقات

369) تفسير الطبري 9 / 318 ش.

370) التفكير اللساني في الحضارة العربية لعبد السلام المسدي ص : 35.



وكتب الخلاف والعقيدة يعطي صورة إن لم تكن كاملة، فهي أقرب إلى الكمال، ولعل كتابه الصغير المسمى «بصريح السنة» - الذي سلم(371) من الضياع، - يعتبر مدخلا أساسيا لقراءة شخصية الطبري في هذا الباب، وهو كتاب لطيف تناول فيه الطبري بلهجة دفاعية الحديث عن دور الأنبياء والعلماء في التوجيه والإصلاح ومحاربة مظاهر البدع والفساد، يقول في مقدمة هذا الكتاب : «...ثم إنه لم يزل من بعد مضي رسول الله ﷺ لسبيله حوادث في كل دهر تحدث، ونوازل في كل عصر تنزل، يفزع فيها الجاهل إلى العالم، فيكشف فيها العالم سدف الظلام عن الجاهل بالعلم الذي آتاه الله وفضله به على غيره، إما من أثر، وإما من نظر».(372) وفي هذا السياق تحدث عن قضية الإمامة والخلافة، ومشكلة القضاء والقدر، وعلاقة الإيمان بالعلم والعمل، والحديث عن رؤية الله تعالى يوم القيامة، وقضية خلق القرآن والعلاقة بين الاسم والمسمى وهي قضايا تتخذ أبعادا مذهبية وكلامية.

ويبدو الطبري في هذا الكتاب مصلحا موجها يحاول رد النقاش العقيم - في نظره - الذي دار في عصره حول بعض المسائل اللغوية التي لها ارتباط بالعقيدة يقول (مثلا) : «ثم حدث في دهرنا هذا حماقات خاض فيها أهل الجهل والعناد - نوكى الأمة - والرعاع، يصعب إحصاؤها، ويمل تعدادها، منها القول في اسم الشيء أهو هو أم غيره؟».(373) ويمكن القول -

371) وردت إشارات متعددة إلى هذا الكتيب في المصادر القديمة

فقد وصفه ياقوت فقال : «... رسالته المعروفة بصريح السنة في أوراق ذكر فيها مذهبه وما يدين به ويعتقده» معجم الأدباء 18 / 80 طبع في بومباي سنة 1860م، ثم طبع أخيرا بالقاهرة (بدون تاريخ)، وقد وقفت على نتف منه بكتاب «صون المنطق والكلام للسيوطي ص : 90 وما بعدها. ولأخذ معلومات كاملة في الموضوع يرجع إلى «الطبري» لعبد الرحمن حسين العزاوي ص : 81 - 82.

372) صون المنطق والكلام ص : 90 نقلا عن صريح السنة للطبري.

373) نفسه، وللوقوف على تجنب الطبري الخوض في هذه المسألة ينظر : تفسير الطبري 1 / 118 ش.



من خلال المضمون العـام لهذا الكتاب : - أن الطبري يحاول توجيه الحوار نحو المســائل الجدية العميقـة، بعيدا عن الجدل العقيم الـذي يحدث البلبلة والفوضى، وهو بـذلك يحاول أيضا - وبطريقة غير مبـاشرة - نقد العقائد الفاسدة، وإصلاح الأوضاع السياسية والاجتماعية، ولذلك وصفه المستشرق جولـد تسهير بأنه «عالم ديني تأتـى له عن كثب حسن توجيـه العقيدة إلى اتجاه إيجابي...»،(374) واعتبره المستشرق «بلاشير» مصلحا دينيا وسياسيا في الوقت الـذي أشرف فيه العـالم الإسلامي على الانهيـار والتفرقـة فقال : «...فعندما وصل العالم الإسلامي إلى وقـت أشرف فيه على تقويض وحدته السياسيـة، كان هـذا العالم يمد الشرق بخـلاصة ظل يقتبس منهـا على مر الأجيال جميع المسلمين السنيين الذين يحركهم الحماس الـديني والرغبة في أن يحفظوا الوحدة لأمة مهددة من الـداخل بعقلانية بعض المدارس الكلامية والفلسفية».(375)

وإذا ما حاولنا الاقتراب من سيرتـه وأخباره، واتجاهه العقدي والمذهبي فإننا نجـد أن الرجل كـان - كما يصفه يـاقوت الحموي : «يـذهب في جل مـذاهبـه إلى مـا عليـه الجماعـة من السلـف، وطـريق أهل العلم المتمسكين بالسنن شديدا عليه مخالفتهم ماضيا على منهاجهم، لا تأخذه في ذلك ولا في شيء لومة لائم»،(376) كما أنه عـرف «بمخالفتـه أهل الاعتزال في جميـع ما خالفـوا فيه الجماعة من القول بـالقدر، وخلق القرآن، وإبطال رؤيـة الله في يوم القيامة، وفي قولهم بتخليد أهل الكبـائر في النار، وإبطال شفاعة رسول الله ﷺ وفي قولهم إن استطاعة الإنسان قبل فعله».(377)

---

374) مذاهب التفسير الإسلامي ص : 115.

375) القرآن نزوله تدوينه ترجمته للمستشرق بلاشير ترجمة رضا سعادة ص : 117 - 118.

376) معجم الأدباء : 18 / 82.

377) نفسه : 18 / 82.



رد بعض التهم المنسوبة إليه :

على أن هناك بعض الإشكالات التي تواجه الباحث في دراسته لشخصية الطبري في مجال المذهب والعقيدة، حيث أحاطت بهذه الشخصية كثير من الشكوك والاتهامات والمزاعم نتيجة معلومات وآراء تاريخية خاطئة، وأحكام عقدية ومذهبية جائرة، ونتيجة الصراع المذهبي والشخصي – في بعض الأحيان – الذي كان قائما بين ابن جرير وبين خصومه ومنافسيه، باعتباره علما بارزا في جميع العلوم والمعارف، مما جعله في وضع يحسد عليه، لكن هذه الاتهامات والشكوك ينبغي أن تعرض على محك النقد والفحص، ويمكن معالجة ذلك على النحو التالي :

أ – نسبته إلى التشيع :

فقد أشارت بعض المصادر القديمة إلى أن الطبري كان شيعيا قال الإمام الذهبي : «وفيه تشيع يسير وموالاة لا تضر»،(378) لكنه في موضع آخر من كتبه يدفع عنه هذه التهمة فيقول : «وكان ابن جرير من رجال الكمال، وشنع عليه بيسير تشيع، وما رأينا منه إلا الخير»،(379) وهذه التهمة آتية من خطإ تاريخي وقع فيه الخلط بين ابن جرير الطبري المفسر السني، ومحمد بن جرير بن رستم الشيعي، وبسبب من ذلك نسب إلى الطبري أقوال هو منها براء، منها أنه كان يقول بجواز المسح على القدمين في الوضوء ولا يوجب غسلهما، فقد نص ابن الجوزي على أن «العامة ادعوا عليه الرفض ثم ادعوا عليه الإلحاد، قال المصنف : كان ابن جرير يرى جواز المسح على القدمين ولا يوجب غسلهما، فلهذا نسب إلى الرفض، وكان قد رفع في حقه أبو بكر بن داود قصة إلى نصر الحاجب يذكر عنه أشياء

---

378) ميزان الاعتدال في نقد الرجال 1 / 499.

379) سير أعلام النبلاء 4 / 277.



فأنكرها، منها أنه نسبه إلى رأي جهم، وأنه قائل يداه مبسوطتان أي نعمتاه، فأنكر هذا وقال ما قلته، ومنها أن روح رسول الله ﷺ لما خرجت سالت في كف علي فحساها، فقال : إنما الحديث مسح بها على وجهه، وليس فيه حساها، قال المصنف : وهذا أيضا محال»،(380) لكن كثيرا من العلماء المحققين نفوا عنه هذه التهمة فقد نص ابن كثير على أن الذي «عول عليه كلامه في التفسير أنه يوجب غسل القدمين ويوجب مع المسح دلكهما، ولكنه عبر عن الدلك بالمسح، فلم يفهم كثير من الناس مراده، ومن فهم مراده نقلوا عنه أنه يوجب الغسل والمسح وهو الدلك والله أعلم»،(381) ونفى الألوسي في تفسيره ما نسب إلى الطبري من القول بالتخيير بين الغسل والمسح فقال : «وقد نشر رواة الشيعة هذه الأكاذيب المختلفة ورواها أهل السنة، ممن لم يميز الصحيح من السقيم»،(382) وعلل ذلك بما وقعوا فيه من الخلط بين الطبري السني والطبري الشيعي فقال : «ولعل محمد بن جرير القائل بالتخيير هو محمد ابن جرير بن رستم الشيعي،(383) صاحب الإيضاح والمسترشد في الإمامة، لا أبو جعفر محمد بن جرير بن غالب الطبري الشافعي، والذي هو من أهل السنة، والمذكور في تفسير هذا هو الغسل فقط لا المسح ولا الجمع ولا التخيير الذي نسبه الشيعة إليه».(384) ولقد دفع تهمة نسبة التشيع إلى الطبري الإمام الذهبي بكثير من الجزم والقطع فقال :

---

380) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك 6 / 172.

381) البداية والنهاية لابن كثير 11 / 147 ومما يجب الإشارة إليه مما هو قريب من هذا أن الغسل والمسح يعبر بالواحد منهما عن الآخر، فقد نسب إلى سيبويه «أن العرب يقرب عندها المسح من الغسل» البرهان للزركشي 1 / 305، وجاء في لسان العرب : «والمسح يكون مسحا باليد وغسلا» لسان العرب (مسح) وقال ابن قتيبة «والغسل للرجل وغيرها يسمى مسحا» غريب الحديث : 1 / 114.

382) تفسير الألوسي 6 / 69.

383) هو محمد بن جرير بن رستم بن جرير الطبري الآملي أبو جعفر من علماء الإمامية توفي ببغداد ترجمته في ميزان الاعتدال 3 / 499. ولسان الميزان 5 / 103. وشذرات الذهب 2 / 252.

384) تفسير الألوسي 6 / 69 – 70.



«...وهذا رجم بالظن الكاذب، بل إن ابن جرير من كبار أئمة الإسلام المعتمدين، وما ندعي عصمته من الخطإ، ولا يحل لنا أن نؤذيه بالباطل والهوى، فإن كلام العلماء بعضهم في بعض، يجب أن يتأنى فيه، ولا سيما في مثل إمام كبير»،(385) وهو نفسه ما ذهب إليه صاحب روضات الجنات فقال : «محمد بن جرير الطبري رجلان : أحدهما ابن جرير الطبري الذي هو شافعي المذهب ومدحه النووي الشافعي في كتاب تهذيب الأسماء، وهو صاحب التاريخ والتفسير المشهورين، والآخر محمد بن جرير بن رستم الطبري صاحب كتاب المسترشد وكتاب الإيضاح ولا شبهة في كونه من الشيعة»،(386) وقال في موضع آخر : «ابن جرير بن رستم الطبري يكنى أبا جعفر دين فاضل، وليس هو صاحب التاريخ الذي هو عامي المذهب»،(387) وقال أيضا «ذاك عامي وذا إمامي». ومما يدل على عدم تشيع الطبري ما نسبه إليه ياقوت من القول بأن : «أولى الصحابة بالإمامة أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، وهم أفضل الصحابة بهذا الترتيب».

ب – **نسبته إلى الإلحاد :**

وأما نسبة الطبري إلى الإلحاد بسبب تفسيره لمعنى اليد (بالنعمة) في قوله تعالى حكاية عن اليهود ﴿**وقالت اليهود يد الله مغلولة**﴾، إلى قوله : ﴿**بل يداه مبسوطتان**﴾،(388) فإننا لا نجد في تفسيره ما يدعو إلى نسبته إلى الإلحاد في تفسيره لهذه الآية : إذ حملها على ما جرى عليه كلام العرب على ما هو عليه جمهور السلف من المفسرين بحمل آيات القرآن الكريم :

385) ميزان الاعتدال : 499.

386) روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات 7 / 293.

387) نفسه.

388) المائدة : 64.



«على عادة العرب دون دقائق طرق المتكلمين»،(389) كما يقول السيوطي، يقول أبو جعفر في تفسيره للآية المذكورة : «وإنما وصف تعالى ذكره «اليد» بذلك، والمعنى العطاء، لأن عطاء الناس وبذل معروفهم الغالب بأيديهم، فجرى استعمال الناس في وصف بعضهم بعضا إذا وصفوه بجود وكرم، أو ببخل وشح وضيق، بإضافة ما كان من ذلك من صفة الموصوف إلى يديه... ومثل ذلك في كلام العرب في أمثالها وأشعارها أكثر من أن يحصى فخاطبهم الله بما يتعارفونه ويتحاورونه بينهم».(390) وبناء على ذلك فإن معنى قوله : ﴿**بل يداه مبسوطتان**﴾ أنهما «مبسوطتان بالبذل والعطاء وإرزاق عباده وأقوات خلقه غير مغلولتين ولا مقبوضتين»،(391) وبعد أن ساق روايات وأحاديث تؤيد ما يذهب إليه في معنى الآية ذكر اختلاف من يسميهم على عادته (أهل الجدل) – ويقصد بهم علماء الكلام – فذكر أقوالهم المختلفة في معنى اليد في الآية، بين قائل : إن معناها النعمة، وقائل : إن المقصود بها القوة، وقائل إن معناها الملك ثم ساق أقوال من وقفوا عند منطوق الآية فقال : «وقال آخرون منهم، بل «يد الله صفة» من صفاته، هي يد غير أنها ليست بجارحة كجوارح بني آدم».(392) ولقد نص الذهبي في سياق ترجمته للطبري على أنه فسر قوله تعالى : «بل يداه مبسوطتان إنه مما أدرك علمه من الصفات خبرا»،(393) وعلى هذا الأساس فإن الطبري وقف عموما عند تفسير الآية تفسيرا لغويا يقضي بحمل معنى الآية على ما جرى عليه كلام العرب، ولم يتجاوز ذلك إلى تفسيرها تفسيرا كلاميا، وما نسب إليه من أقوال في شأن الآية هو قائم أساسا على اعتبار لغوي، كما أن

---

389) الاتقان 3 / 52.

390) تفسير الطبري 10 / 451 ش.

391) نفس المصدر 10 / 445.

392) نفسه 10 / 454 ش.

393) سير أعلام النبلاء 14 / 249.



ذلك جاء في سياق حكايته لأقوال المتكلمين في الآية مما لا يتحمل الطبري مسؤولية البت فيه، لأنه كثيرا ما يورد قولا في معنى الآية المفسرة على سبيل حكاية أقوال غيره من المفسرين، وليس على سبيل تفسيره الشخصي لها، وحتى مع التسليم بأن الطبري ذهب إلى أن معنى اليد في الآية هو النعمة، فإنه لم يكن في ذلك بدعا من المفسرين الكبار المحققين، فقد رد أبو حيان على من ذهبوا في معنى الآية إلى أن هذه «كلها صفات زائدة على الذات ثابتة لله تعالى من غير تشبيه ولا تحديد»،(394) وعقب على ذلك بأن هذا القول وما يشبهه «حديث من لم يمعن النظر في لسان العرب»،(395) وذهب القرطبي إلى أن اليد في الآية «بمعنى النعمة»،(396) وانتهى ابن عطية في تفسيره إلى نفس القول فقال : «بل يداه مبسوطتان» عبارة عن إنعامه على الجملة»،(397) ورجح حمل الآية على المعنى اللغوي وما جرى عليه كلام العرب وبأن جمهور الأمة قالوا : «بل تفسير هذه الأمور على قوانين اللغة ومجاز الاستعارة وغير ذلك من أفانين كلام العرب».(398) وفي كل حال، فإن الطبري كان كغيره من جمهور المفسرين - الذين هم على مذهب أهل السنة والجماعة - يتخذ اللغة سلاحا في مواجهة بعض الآراء الاعتقادية الفاسدة، وهي اللهجة نفسها التي كان تبناها قبله ابن قتيبة - القائل بمذهب أهل السنة - حيث قال في سياق رده على الجهمية والمشبهة «...ولم أعد في أكثر الرد عليهم طريق اللغة، فأما الكلام فليس من شأننا، ولا أرى أكثر من هلك إلا به...».(399)

---

394) البحر المحيط 3 / 524.

395) نفسه.

396) تفسير القرطبي 6 / 239.

397) المحرر الوجيز 5 / 159.

398) نفسه.

399) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ص : 14.

جـ - نسبته إلى الجهمية :

وأما ما قيل عن نسبة الطبري إلى رأي الجهمية، فإن ذلك غير صحيح على الإطلاق، لأن أبا جعفر كان يرد على هؤلاء في غير ما موطن من تفسيره فقد جاء (مثلا) في سياق تفسيره : **﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمومنين﴾**،(400) «...وأما تأويل قوله : «وما هم بمومنين» ونفيه عنهم جل ذكره اسم الإيمان، وقد أخبر عنهم أنهم قالوا بألسنتهم : آمنا با لله وباليوم الآخر، فإن ذلك من الله جل وعز، تكذيب لهم فيما أخبروا عن اعتقادهم من الإيمان والإقرار بالبعث، وإعلام منه نبيه ﷺ أن الذي يبدونه له بأفواههم خلاف ما في ضمائر قلوبهم، وضد ما في عزائم نفوسهم».(401) ثم يقول : «وفي هذه الآية دلالة واضحة على بطلان ما زعمته الجهمية : من أن الإيمان هو التصديق بالقول، دون سائر المعاني غيره. وقد أخبر الله جل ثناؤه عن الذين ذكرهم في كتابه من أهل النفاق، أنهم قالوا بألسنتهم : **﴿آمنا بالله وباليوم الآخر﴾** ثم نفى عنهم أن يكونوا مؤمنين، إذ كان اعتقادهم غير مصدق قيلهم ذلك، وقوله : **﴿وما هم بمومنين﴾** يعني بمصدقين» فيما يزعمون أنهم به مصدقون».(402) بل إن ابن جرير نفسه يتبنى رأي ابن حنبل في موقفه من الجهمية فيما ذهبوا إليه من القول بخلق القرآن فيقول : «من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال هو غير مخلوق فهو مبتدع»،(403) بل يمكن القول إن الإمام الطبري كان من أوائل المصححين لكثير من مفاهيم العقيدة حيث نجده يحدد بوضوح الفرق بين «أهل الإرجاء والجهمية، وأهل السنة»،(404) كما يفرق

---

400) البقرة : 8.

401) تفسير الطبري 1 / 272 ش.

402) نفسه.

403) صون المنطق والكلام ص : 90 وينظر في تحقيق نسبة القول إلى ابن حنبل كتاب «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ص : 45 – 46 – 47.

404) تهذيب الآثار مسند ابن عباس 2 / 658.



بين المشركين والمعطلة والدهرية،(405) فهو كغيره من أهل السنة يتخذ موقفا واضحا في مسألة صفات الله وذاته وأفعاله، حيث يرى أن ذات الله تعالى يجب أن تفهم من غير تكييف ولا تمثيل، ومن دون تجسيم ولا تعطيل. وعلى ذلك فلقد كان يفسر القرآن انطلاقا من مذهب أهل الإثبات كما يسميهم هو نفسه في تفسيره. كما أنه كثيرا ما يرد في تفسيره على من يسميهم القدرية،(406) كذلك يرد على المتصوفة،(407) وكل الفرق التي تحاول تحريف المفاهيم الحقيقية للعقيدة.

ومن الأسباب المباشرة التي دعت إلى اتهام الطبري بالآراء والمذاهب السالفة (الرفض - الإلحاد - التشيع - الميل إلى رأي الجهمية) هو الصراعات والخلافات المذهبية والشخصية التي كانت بين الطبري وبين عوام الحنابلة من جهة، وبينه وبين داود بن علي الأصفهاني زعيم الظاهرية الذي كان يلقبه الطبري «بذي الأسفار»(408) استهزاء وتهكما به، وكذلك ولده محمد الذي ألف كتابا سماه - فيما تذكر المصادر القديمة - : «الانتصار من أبي جعفر». (409)

فأما عوام الحنابلة فقد تواترت الأخبار بعلاقته العدائية معهم لأنه كان - فيما يزعمون - يقول عن ابن حنبل : «إنه محدث وليس بفقيه» قال ابن كثير «...لأن بعض عوام الحنابلة ورعاعهم منعوا من دفنه نهارا ونسبوه إلى الرفض، ومن الجهلة من رماه بالإلحاد وحاشاه من ذلك كله، بل كان أحد أئمة الإسلام علما وعملا بكتاب الله وسنة رسوله، وإنما تقلدوا ذلك عن أبي بكر محمد بن داود الفقيه الظاهري حيث كان يتكلم فيه ويرميه

405) تفسير الطبري 3 / 278 ش.

406) نفسه 1 / 195 ش - 11 / 340 - 342 ش.

407) نفسه 8 / 220 ش.

408) معجم الأدباء 18 / 78.

409) نفسه 18 / 80.



بالعظائم وبالرفض».(410) وفي هذا الخبر وغيره من الأخبار المذكورة في كتب التراجم ما يفيد أن الصراع بين أبي جعفر وبين الحنابلة لم يكن على المستوى العلمي الرفيع، وإنما كان على المستوى العامي حيث إن بعض عوام الحنابلة هم الذين اتهموه بالرفض والإلحاد بتحريض من الفقيه الظاهري داود الذي كان يحقد على الطبري، لكن أبا جعفر – على عادته في المناظرة والحوار – كان يتورع عن مواجهة مثل هؤلاء رغم ما يلحقه «من الأذى والشناعات من جاهل وحاسد وملحد، فأمل أهل العلم والدين فغير منكرين علمه».(411) ومما يدل على أن صراعه مع الحنابلة لم يتخذ بعدا شخصيا أو موقفا عدائيا مبدئيا من الإمام ابن حنبل نفسه ما جاء عن الطبري في سياق حديثه عما سماه «بالقول في إلفاظ العباد بالقرآن»،(412) حيث رفع من شأن ابن حنبل مؤيدا رأيه في المسألة فقال : «ولا قول في ذلك عندنا يجوز أن نقوله غير قوله، إذ لم يكن لنا فيه إمام نأتم به سواه، وفيه الكفاية والمقنع، وهو الإمام المتبع»،(413) بل إن الطبري «كان في نفسه أن يسمع من أبي عبد الله أحمد بن حنبل ببغداد فلم يتفق له ذلك لموته قبيل دخوله إليها».(414) وهناك إشارة دقيقة بهذا الخصوص أوردها السبكي فند فيها الروايات التي ذكرت منع الحنابلة الناس من الدخول على الطبري فقال : «...قلت لم يكن ظهوره ناشئا من أنه منع، ولا كانت للحنابلة شوكة تقتضي ذلك، وكان مقدار ابن جرير أرفع من أن يقدروا على منعه، وإنما ابن جرير نفسه كان قد جمع نفسه عن مثل الأراذل المعترضين إلى عرضه، فلم يكن يأذن في الاجتماع به، إلا لمن يختاره ويعرف أنه على السنة... وهذا

410) البداية والنهاية 11 / 147.

411) طبقات الشافعية 3 / 125.

412) صون المنطق والكلام ص : 91.

413) نفس المصدر والصفحة.

414) معجم الأدباء 18 / 50.



أوضح من أن ننبه عليه، وأمر الحنابلة في ذلك العصر كان أقل من ذلك». (415)

2 – موقفه من بعض القضايا الكلامية في تفسيره :

ولعل التعرف على شخصية الطبري بشكل أقوى يدعونا إلى توضيح موقفه من بعض القضايا العقدية والمذهبية التي كانت محل خلاف بين أهل السنة والجماعة من جهة، وبين مخالفيهم من المعتزلة والشيعة وغيرهم، كما أنه يقودنا إلى محاولة معرفة السبل التي يسلكها أبو جعفر في توضيح معاني الآي التي لها علاقة مباشرة بالعقيدة في سياق تفسيره لها، ويمكن الحديث عن ذلك على الوجه التالي :

1 – مسألة الإرادة الإنسانية :

لقد كانت هذه القضية محل خلاف كبير بين الفرق والمذاهب الإسلامية، والطبري يسير على مذهب أهل السنة والجماعة في موقفه منها، حيث كان يرى أن الأسباب المؤدية إلى الخير هي غير الأسباب المؤدية إلى الشر، وهي كلها من عند الله، ولا يد للعبد فيها يقول في سياق تفسيره لقوله تعالى من سورة الأنعام : **﴿ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء﴾**(416) : «وفي هذه الآية أبين البيان لمن وفق لفهمها على أن السبب الذي يوصل به إلى الإيمان والطاعة، هو غير السبب الذي يوصل به إلى الكفر والمعصية وأن كلا السببين من عند الله». (417) وبعد شرحه للآية وتحليله لها يرد على من ذهب إلى أن أفعال العبد بيده فيقول :

---

415) طبقات الشافعية 3 / 125.

416) الأنعام : 125.

417) تفسير الطبري 12 / 109 ش.



«...وهو كان ذلك كذلك، وجب : أن يكون الله قد شرح صدر أبي جهل للإيمان به وضيق صدر الرسول ﷺ عنه، وهذا القول من أعظم الكفر بالله، وفي فساد ذلك أن يكون كذلك الدليل الواضح على أن السبب الذي به آمن المومنون بالله ورسوله وأطاعه المطيعون، غير السبب الذي كفر به الكافرون بالله، وعصاه العاصون، وأن كلا السببين من عند الله وبيده».(418)

وفي تفسيره لقوله تعالى : **﴿كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون﴾**،(419) يرد على القائلين بمسؤولية الإنسان عن أفعاله فيقول : «وفي هذا أوضح البيان على تكذيب الله الزاعمين أن الله فوض الأمور إلى خلقه في أعمالهم، فلا صنع له في أفعالهم، وأن قد سوى بين جميعهم في الأسباب التي بها يصلون إلى الطاعة والمعصية، لأن ذلك لو كان كما قالوا، لكان قد زين لأنبيائه وأوليائه من الضلالة والكفر نظير مازين من ذلك لأعدائه وأهل الكفر به، وزين لأهل الكفر به من الإيمان به، نظير الذي زين منه لأنبيائه وأوليائه، وفي إخبار الله جل ثناؤه أنه زين لكل عامل منهم عمله، ما ينبئ عن تزيين الكفر والفسوق والعصيان، وخص أعداءه أهل الكفر بتزيين الكفر لهم، والفسوق والعصيان وكره إليهم الإيمان به والطاعة»،(420) كما أن أبا جعفر كان يقول بنظرية الكسب كما تطورت واتسعت على يد أهل السنة وعند الأشعرية خاصة، ففي تفسيره لقوله تعالى من سورة إبراهيم : **﴿ألمر كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد﴾**،(421) يقول أبو جعفر : «وأضاف تعالى ذكره إخراج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم لهم

---

418) نفس المصدر والصفحة.

419) الأنعام : 122.

420) تفسير الطبري 12 / 92 – 93 ش.

421) إبراهيم : 1.



بـذلك، إلى نبيه ﷺ وهـو الهادي خلقه، والموفق من أحب منهم لـلإيمان، إذ كان منه دعـاؤهم إليه وتعريفهم مالهم فيـه وعليهم، فبين بذلك صحة أهل الإثبات الذين أضـافوا أفعال العباد إليهم كسبا، وإلى اللـه جل ثناؤه إنشاء وتـدبيرا، وفسـاد قـول أهل القـدر الـذين أنكروا أن يكـون للـه في ذلك صنع».(422) وفي إطار معالجة الطبري لمسألة المسؤولية الإنسانية عاب عليه بعض المترجمين له الفصل بين الأسباب المؤدية إلى الخير، والمؤدية إلى الشر، وأن في ذلك خـروجا على مـذهب أهل السنة والجماعـة، فلقد انتقـد ياقـوت الحموي أبا جعفـر في سياق حديثه عـن عقيدته فقال : «...وكـان أبو جعفر يزعم أن مـا في العالم من أفعال العبـاد فخلق الله، وأن مـا من به على أهل الإيمان من الاستطاعة التي وفقهم لها غير ما أعطـاه لأهل الكفر من الدراية والعقل، قلت : وهذا الفصل رديً جـدا، لأنه إن كان قد ختم قبل الكفـر فقد ظلم، وإن كان بعده فقد ختم على مختوم، وهـذا ما لم يقل به أحد من أهل السنة والجماعة، إنما هو أقوال الروافض والمعتزلة قبحهم الله».(423)

كما أن بعض المستشرقين ذهب إلى القول بأن الطبري تبـدو لديـه ميول اعتزالية في تفسيره للآيات القرآنية التي تتناول الحديث عن مسألة مسؤولية العبد عن أفعـاله كمسألـة الهداية والضـلال يقول المستشرق جـولد تسهير «...كذلـك في مسألة هل العبـد يخلق أفعال نفســه الاختياريـة، أو هو مجبر يقضي اللـه عليه بما يـريـد، يستعمل الطبري صيغة تكـاد تتفق مع جـواب سنرى أن أهل السنـة عارضوه، وكلما ورد في القرآن ما يفيـد أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشـاء، لا يفتأ الطبري يستعمل عبارات ملتـوية، يتبين منها أنـه لا يـرى أن أعمـال النـاس غير صـادرة عن حريـة واختيار».(424)

---

422) تفسير الطبري 16 / 512 ش – وينظر أيضا تفسير الطبري 11 / 340 – 341 ش.

423) معجم الأدباء 18 / 82.

424) مذاهب التفسير الإسلامي : 116.



لكن هذه الآراء التي ساقها الطبري مما أشار إليه جولد تسهير لا تخرج في جملتها عن آراء أهل السنة وإن تميزت في بعض الفروع والجزئيات عن مذهبهم لأنه ليس من الضروري ألا يكون هناك خلاف داخل المذهب الواحد نفسه، وهو نفسه ما قرره جولسد تهير حين رأى أن الطبري كان «على سبيل العموم يقف في مسائل العقيدة - ما دام يبدي رأيا في ذلك عند تفسير آيات القرآن - موقف أهل السنة المحافظين وعلى الرغم من ذلك لم يستطع، أنصار هذا المذهب أن يضنوا عليه باللوم على ميله في بعض المسائل إلى رأي كان أوائل المحافظين يشددون عليه النكير».(425) ويقول جولد تسهير أيضا : «ولا يمكن أن تأخذنا الدهشة إذا كان قد أخذ على هذه الوجوه من التفسير أنها تشعر إشعارا تاما بالميل إلى الاعتزال، ويبدو أن الطبري لم يكن شاعرا بذلك لأنه في جميع الاستطرادات العقدية التي اشتمل عليها تفسيره يحتفظ بالقصد إلى التصريح - في اتجاه سني دقيق - بأنه خصم لجميع مذاهب العقيدة التي تخالف مذهب السلف».(426)

2 - **مسألة مرتكب الكبيرة** : لقد كان للطبري موقف من مرتكب الكبيرة يذهب فيه إلى ما عليه أهل السنة من القول بعدم تخليده في النار، وأنه يبقى تحت مشيئة الله ورحمته، خلافا للمعتزلة وغيرهم من القدرية الذين كانوا يقولون بتخليده في النار. وباعتبار أن الطبري يذهب في جملة آرائه الاعتقادية إلى ما عليه أهل السنة، فقد كان يرى «أن كل صاحب كبيرة ففي مشيئة الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه عليه ما لم تكن كبيرته شركا بالله»،(427) ولقد جاء ذلك في سياق تفسيره لقوله تعالى من سورة

---

425) مذاهب التفسير الإسلامي : ص : 116.

426) نفسه :

427) تفسير الطبري 8 / 450 ش.



النســاء : ﴿**إن اللــه لا يغفــر أن يشرك بــه، ويغفــر مــا دون ذلك لمن يشاء**﴾،(428) حيث قــال في تفسير الآية : يعني بــذلك جل ثنــاؤه ﴿**يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نــزلنا مصدقا لما معكم**﴾، وإن الله لا يغفر أن يشرك به، فإن الله لا يغفر الشرك به والكفر، ويغفر ما دون ذلك الشرك لمن يشاء من أهل الذنوب والآثام»،(429) كما يوضح الطبري في موضع آخر من تفسيره أن الخلــود في النــار إنما يكــون «لأهل الكفــر بــاللــه دون أهل الإيمان به، لتظاهر الأخبــار عن رسول الله ﷺ بأن أهل الإيمان لا يخلدون فيها، وأن الخلود في النار لأهل الكفر بالله دون أهل الإيمان».(430)

3 – **مسألة رؤية الله تعالى يوم القيامة :** لقد ذهب الطبري جريا على مذهب أهل السنــة إلى القول برؤيــة أهل الجنة ربهم يوم القيــامة، ورد على المعتزلة الذين نفوا ذلك معتمــدين على دلائل عقلية محضة، وقد جاء ذلك في سياق تفسير قوله تعالى : ﴿**لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير**﴾،(431) حيث قال : «وتأول بعضهــم في الأخبار التي رويت عن رسول اللــه ﷺ بتصحيح القول بــرؤية أهل الجنــة ربهم يوم القيــامة تأويــلات، وأنكر بعضهـــم مجيئها ودافعوا أن يكون ذلك مــن قول رسول الله ﷺ وردوا القول فيه إلى عقولهم، فزعموا أن عقولهم تحيل جواز الرؤية على اللــه عز وجل بــالأبصار، وأتــوا فيــه بضروب من التمويهات، وأكثــروا القول فيه من جهة الاستخراجات».(432) وفي بعض ما يرويه أبو جعفر عن بعضــهم في سياق تفسير قوله تعالى : ﴿**هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في**

---

428) النســاء : 48.

429) تفسير الطبري : 8 / 448 ش.

430) نفســه 2 / 282 ش.

431) الأنعام : 103.

432) تفسير الطبري 12 / 17 ش.



ظلل من الغمام، والملائكة﴾،(433) يذكر اختلاف المفسرين حول صفة إتيان الله في الآية فيقول : «فقال بعضهم لا صفة لذلك غير الذي وصف به نفسه عز وجل من المجيىء والإتيان والنزول، وغير جائز تكلف القول في ذلك لأحد إلا بخبر من الله – جل جلاله – أو من رسول مرسل، فأما القول في صفات الله وأسمائه، فغير جائز لأحد من جهة الاستخراج إلا بما ذكرنا»،(434) وهو في هذا سائر على منهج أهل الحديث لا على طريقة المتكلمين فرغم أنه كان له «قدم في علم الجدل»،(435) كما يصفه ياقوت، فإنه كان يتجنب الخوض والتوغل في قضايا لا دور للعقل فيها، ويجب أن يبقى الحسم في معناها مقصورا على النقل وحده يقول في كتابه «تهذيب الآثار» : «إذ كان كتابنا هذا مخصوصا بالبيان على آثار رسول الله ﷺ على مذهب السلف من أهل النقل دون أقوال أهل الجدل».(436)

وفي الختام يمكن القول إن الطبري كان كما قال ابن تيمية في وصفه للمفسر الذي يفسر القرآن على مذهب أهل السنة والجماعة بأنه : «لا يحرف الكلم عن مواضعه، ولا يلحد في أسماء الله تعالى، ولا يقرأ القرآن والحديث بما يخالف تفسير سلف الأمة وأهل السنة، بل يجري ذلك على ما اقتضته النصوص، وتطابق عليه دلائل الكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة».(437)

---

433) البقرة : 210.

434) تفسير الطبري 4 / 265 ش.

435) معجم الأدباء : 18 / 100.

436) تهذيب الآثار مسند ابن عباس 2 / 65.

437) مجموع فتاوى ابن تيمية 13 / 379 – 380.



خاتمة عامة للباب الأول

وفي خاتمة هذا الباب يمكن أن ننتهي بخصوص الحديث عن الضوابط العامة لفهم النص القرآني في تفسير الطبري إلى النتائج التالية :

1 - إن الضوابط التي قدمنا الحديث عنها : «الضوابط النقلية، اللغوية، الأصولية»، تخضع جميعها لبناء نظري متماسك، ورؤية معرفية ومنهجية متكاملة، وهذا البناء النظري يقوم في أساسه وجوهره على مفهوم الحجة - كما قدمنا(438) الحديث عنه - في مقابل ما ليس بحجة، مما يقوم أكثره على نص مردود لا يرقى من حيث الحجية إلى النصوص التي يراها أبو جعفر عمدة في تفسير القرآن الكريم (القرآن - الحديث - الإجماع) أو مما يقوم على الرأي المجرد والآراء الذاتية التي هي من قبيل الدعاوى التي لا تتعذر على أحد كما كان يردد الطبري ذلك في غير ما مناسبة.

وبهذا البناء النظري المتماسك أعطى ابن جرير للتفسير بعدا علميا وموضوعيا يقوم على أساس من قيام الحجة والدليل في التفسير.

2 - قيام العلاقة بين هذه الضوابط على نوع من التكامل المنهجي بين الجانب النظري والتطبيقي فيها، وهذا يؤكد ما قررناه سابقا من أن ابن جرير كان أكثر من غيره من المفسرين تقديما وعرضا للقواعد التفسيرية داخل الخطاب التفسيري نفسه، وهذه السمة المنهجية جعلت الجانب النظري لا ينفصل على الجانب التطبيقي حيث لا نجد أي نوع من الخلل والاضطراب في استخدام هذه الضوابط واستغلالها بالشكل المنهجي السليم والمطلوب.

---

438) يرجع إلى صفحة 70 وما بعدها من هذا البحث.



3 – ومن خلال استقراء النظام الذي تخضع له هذه الضوابط في تفسير الطبري من حيث ترتيبها في الحجية، فإننا نجد أن الضوابط النقلية كانت في المحل الأول من اهتمام الطبري، يليها في الحجية والقوة الضوابط اللغوية بكل أشكالها ومظاهرها وأنواعها، ثم بعد ذلك الضوابط الأصولية (أصول الدين، وأصول الفقه). والذي يلفت النظر حقا في طبيعة العلاقة بين هذه الضوابط هو خضوعها لمنطق داخلي يوحد بينها داخل ممارسة عملية التفسير، مما يصعب معه أحيانا التمييز بينها بشكل واضح وحاسم، وهذا يعني أن هذه الضوابط تتداخل على مستوى المفهوم والمنهج معا، وإن كان الجانب النقلي فيها يبدو أقرب إلى الوضوح أكثر من غيره من الجوانب الأخرى. ونستنتج من هذا كله أن ابن جرير كان يطرح مسألة تفسير القرآن الكريم داخل إطار عام وشامل لا يقتصر على معرفة جانب دون آخر، وهو ما ينطبق تماما على علم التفسير الذي يتميز عن العلوم الأخرى بأنه علم موسوعي.

4 – إن الطبري سلك في تقديمه لهذه الضوابط منحى تطبيقيا وتربويا سليما، حيث كان يعمل على استخلاص قوانين التفسير بشكل عملي من دون أن يخوض في أشياء خارجة عن التفسير، ومن دون أن يخوض في قضايا ومسائل نظرية مجردة بعيدة كل البعد عن صميم الموضوع، كما أنه كان لا يكتفي بذكر قواعد التفسير مرة أو مرتين وإنما كان يذكر بها في كل مناسبة ليكون القارئ لتفسيره على وعي كامل بها.

5 – إننا لم نتناول بالحديث في هذا الباب جميع الضوابط التي تعرض فيها الطبري للتفسير، وإنما اقتصرنا على الضوابط العامة فقد تكون هناك قواعد ومقاييس أخرى للتفسير مما لم نتحدث عنه، ولكنها لا ترقى في



الأهمية والحجية والكثرة إلى تلك التي ذكرنا، كما أننا لم نتحدث عن هذه الضوابط بصفة دقيقة ومفصلة، وإنما تحدثنا عنها في علاقتها العامة بقضية المعنى في تفسير ابن جرير، على أن نفصل الحديث عما تقتضيه الضرورة المنهجية منها في الباب الثاني - إن شاء الله - عند الحديث عن قضايا المعنى ومشكلاته في هذا التفسير.

الباب الثاني

جوانب اهتمامه بدراسة المعنى

الفصل الأول

خصائص اللغة الشارحة في تفسير الطبري

الفصل الأول
خصائص اللغة الشارحة في تفسير الطبري

نرى قبل الحديث عن جهود الطبري في دراسة المعنى سواء على مستوى دراسة معاني المفردات (الدراسة المعجمية للألفاظ) أو على مستوى دراسة معاني التراكيب، أن نمهد لذلك بالحديث عن اللغة الخاصة التي يستخدمها الطبري في الشرح والبيان، وفي وصف لغة القرآن الكريم ومعانيه، باعتبار أن لغة الشرح تعد عنصرا أساسيا، وضروريا في حصول عملية الشرح والبيان، إذ بدونها تتعطل مهمة التفسير نفسها، ولذلك وجدنا مصنفي المعاجم وأصحاب الشروح الأدبية واللغوية يشيرون في غير ما موضع من مؤلفاتهم، إلى الاضطراب والخلل الذي يحصل في بعض العبارات الشارحة مما ينشأ عنه غموض أو التواء والتباس في التعبير عن المعنى المراد من اللفظ المشروح، غير أن هؤلاء المعجميين والشراح لم يفصلوا الحديث في شأن لغة الشرح والبيان كما فعل المفسرون والدارسون لعلوم القرآن بصفة عامة، فلقد أدرك هؤلاء أن الحديث عن اللغة باللغة نفسها يبدو شاقا وصعبا، ولذلك وجدناهم في غير ما موضع ينصون على أن عملية التفسير عملية على جانب كبير من الصعوبة والعسر، يقول صاحب الزينة : «كلام العرب كالميزان الذي به تعرف الزيادة والنقصان، إن فسرته بذاته استصعب، وإن فسرته بغير معناه، استحال».(1)

وإذا كان أمر الحديث باللغة عن اللغة في كلام العرب على ما وصفنا، فإن الأمر يزداد صعوبة وتعقيدا عندما يتعلق الأمر بلغة القرآن الكريم،

1) الزينة في الألفاظ الإسلامية العربية لأبي حاتم الرازي 1 / 63.



وشرحها وبيانها على وجه أدق وأكمل. ولقد قام القدماء - كما أشرنا إلى ذلك - بمحاولات جادة ومنظمة في معرفة الخصائص التي تتميز بها العبارات والأساليب الشارحة للمعنى، وعلاقتها بالمضمون الحقيقي، والمقصد الأسمى للآيات القرآنية المفسرة، وما يجب أن تكون عليه هذه الأساليب من قوة في التعبير، ودقة ووضوح في الكشف عن المراد، لأن المعنى «لا يكون واضحا جليا إلا إذا كان اللفظ الدال عليه دقيقا ولا يكون المعنى غامضا أو غير مفهم إلا إذا كانت العبارة التي يؤدى بها عبارة قلقة».(2)

ويمكن أن نقسم ما يتعلق بحديث الطبري عن اللغة الشارحة خصائصها ومقوماتها وأنواعها - سواء في حديثه عن اللغة الشارحة عند المفسرين الآخرين، أو محاولة تلمس خصائص هذه اللغة في تفسيره نفسه - يمكن أن نقسم ذلك إلى ما يلي :

أ - النظر في لغة الشرح عند المفسرين الآخرين.

ب - خصائص اللغة الواصفة في عملية التفسير عنده (هو نفسه).

أ - ففيما يتعلق بالنقطة الأولى، فإننا نجد أن الطبري كان في طليعة المفسرين الذين وضعوا أصولا وقرروا مبادئ وضوابط لمعرفة المعنى المراد من العبارات والألفاظ والأساليب التي يستخدمها المفسرون من السلف في غضون شرحهم للآيات القرآنية المفسرة، حيث كان يحرص أشد الحرص على بيان المقصود الذي تؤول إليه هذه العبارات والألفاظ، مصنفا إياها حسب توافقها أو اختلافها في بيان المعنى مما يجعلها في النهاية تعبر أو لا تعبر عن خلاف حقيقي بين أهل التأويل، وبذلك عمل أبو جعفر على تأصيل مبدإ هام، وقاعدة تفسيرية استثمرها وتوسع فيها من جاء بعده من المفسرين والدارسين لعلوم القرآن، وتقضي هذه القاعدة بوجوب اعتبار الاختلاف بين أهل التفسير في التعبير عن المعنى المراد اختلافا لا يقتضي

---

2) قضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب الشرقي للدكتور : عبد العلي الودغيري ص : 331.



بالضرورة خلافا حقيقيا في التفسير، لأن هذه العبارات المستخدمة في الشرح – على تنوعها وكثرتها أحيانا – تؤول في النهاية إلى معنى واحد، لأن ما يدور حول ألفاظ القرآن من خلافات وأقوال : «إنما مرده إلى أن كل واحد من متناولي النص يذكر معنى، ربما يراه قريبا من فهم السامع، وأليق بحاله، أو يذكر معنى يحاول فيه الإشارة إلى مقصوده وثمرته، وتلك الحالات التي تختلف فيها الدلالة اللفظية ترجع الأقوال والاختلافات إلى تنوع في العبارة لا إلى اختلاف في المراد»،(3) وعلى هذا الأساس من قيام عملية التفسير على ما يقتضيه روح النص القرآني ومقاصده وأبعاده الدلالية العميقة، يعرض الطبري الروايات وأقوال السلف مرتبا إياها ترتيبا دقيقا، منبها على أنها تؤول في النهاية، وفي كثير من الأحيان إلى التعبير عن المعنى المقصود من الآية القرآنية المفسرة، وإن كان يظهر بينها اختلاف في التعبير عنه، ولذلك كان يتردد في تفسيره كثيرا مثل هذه العبارة : «وهذه الأقوال التي ذكرنا عمن روينا عنه، فإنها وإن اختلفت فيها ألفاظ قائليها – متقاربات المعاني»،(4) وكثيرا ما يورد مثل هذا التعبير أيضا : «وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل، وإن اختلفت ألفاظهم في البيان عن تأويله، غير أن معنى جميعهم يؤول إلى هذا».(5)

وهذه القاعدة التي يستخلص مضمونها الدارس لتفسير الطبري هي نفسها التي استفاد منها وتوسع فيها المفسرون والدارسون لعلوم القرآن في عصور لاحقة بعده – كما قدمنا – حيث نبهوا على أن اختلاف العبارات في التعبير عن المراد لا يعد في الحقيقة وفي كثير من الأحيان خلافا، وأن السبب في فهم هذه العبارات فهما غير سليم يرجع إلى عدم الوعي بالطريقة

---

3) ظاهرة التأويل وصلتها باللغة لأحمد عبد الغفار ص : 175.

4) تفسير الطبري 1 / 345 – 352 ش.

5) تفسير الطبري 27 / 145 ح.



أو الأسلوب الذي يتخذه المفسر منهجا لبيان المعنى المراد من اللفظ القرآني، فهناك من المفسرين من يلجأ إلى تقريب المعنى من الأفهام عن طريق التمثيل، وبذلك لا ينطبق المعنى على المثال الواحد الذي قدمه المفسر في بيان المعنى فقط، وإنما يستغرق ويشمل أيضا سائر الأمثلة التي هي في معناه، وهناك من المفسرين من لا يفسر اللفظ القرآني «على وجه التحقيق» وإنما يفسره «على وجه التقريب» كما عبر عن ذلك الإمام ابن تيمية،(6) إلى غير ذلك من الوسائل والعبارات التي يستخدمها المفسر في بيان معاني القرآن الكريم. ومعنى هذا أن المفسرين للقرآن الكريم، والدارسين لعلومه، تنبهوا منذ وقت مبكر إلى ما يمكن الاصطلاح عليه بإشكالية اللغة الواصفة والخصائص التي يجب أن تتميز بها، كما أنهم لفتوا النظر إلى وجوب الاحتياط والحذر في قراءة هذه اللغة ووصفها وفهمها لأن لذلك ما له من الخطورة والأهمية، خصوصا ما يتعلق بكتاب كالقرآن الكريم الذي يترتب على فهمه قواعد في السلوك والتشريع والتوجيه، ومن أجل ذلك فقد نبه صاحب البرهان في علوم القرآن على وجوب الاحتياط والحذر في فهم أقوال السلف وعباراتهم المتعددة في وصف عملية الشرح والبيان فقال : «...يكثر في معنى الآية أقوالهم واختلافهم ويحكيه المصنفون للتفسير بعبارات متباينة الألفاظ، ويظن من لا فهم عنده أن في ذلك أقوالا فيحكيه أقوالا، وليس كذلك، بل يكون كل واحد ذكر معنى ظهر من الآية، والكل يؤول إلى معنى واحد غالبا، والمراد الجميع، فليتفطن لذلك، ولا يفهم من اختلاف العبارات، اختلاف المرادات».(7)

ولقد بين ابن تيمية هذه الحقيقة على خير وجه فقال : «...فتذكر أقوالهم في الآية، فيقع في عبارتهم تباين في الألفاظ، يحسبها من لا علم له اختلافا، فيحكيها أقوالا وليس كذلك، فإن منهم من يعبر عن الشيء بلازمه أو نظيره،

---

6) مجموع فتاوى ابن تيمية 13 / 342.

7) البرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي 2 / 159 – 160.



ومنهم من ينص على الشيء بعينه، والكل بمعنى واحد في كثير من الأحيان، فليتفطن لذلك». (8)

ولقد قدم ابن جزي الكلبي في مقدمة كتابه «التسهيل لعلوم التنزيل» قواعد مهمة في هذا الباب حيث ذكر الوجوه التي ترد عليها لغة الشرح والتفسير عنده، منبها على ما يعد منها خلافا بين المفسرين في التفسير، وما لا يعد خلافا حقيقيا فقال : «...واعلم أن التفسير منه متفق عليه، ومختلف فيه، ثم إن المختلف فيه على ثلاثة أنواع :

الأول : اختلاف في العبارة مع اتفاق المعنى، فقد عده كثير من المؤلفين خلافا، وليس في الحقيقة بخلاف، لاتفاق معناه، وجعلناه نحن قولا واحدا، وعبرنا عنه بأحد عبارات المتقدمين، أو بما يقرب منها، أو بما يجمع معانيها.

الثاني : اختلاف في التمثيل لكثرة الأمثلة الداخلة تحت معنى واحد وليس مثال منها على خصوصه هو المراد، وإنما المراد المعنى العام الذي تندرج تلك الأمثلة تحت عمومه، فهذا عده أيضا كثير من المؤلفين خلافا، وليس في الحقيقة بخلاف، لأن كل قول منها مثال، وليس بكل المراد، ولم نعده نحن خلافا بل عبرنا عنه بعبارة عامة تدخل تلك تحتها، وربما ذكرنا بعض تلك الأقوال على وجه التمثيل مع التنبيه على العموم المقصود.

الثالث : اختلاف المعنى، فهذا هو الذي عددناه خلافا، ورجحنا فيه بين أقوال الناس حسب ما ذكرناه في خطبة الكتاب». (9)

---

8) مجموع فتاوى ابن تيمية 13 / 369 – 370.

9) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي الكلبي المقدمة ص : 6 – 7.



ولقد عبر عن الوجه الثاني من التفسير الذي نص عليه ابن جزي، كثير من الدارسين لعلوم القرآن إذ نبهوا على عدم الخلط بين ما هو من قبيل التفسير الحقيقي الدقيق، والمباشر المقصود، وبين ما هو مجرد تمثيل لتقريب المعنى من الأفهام. يقول الزركشي :

«وكثيرا ما يذكر المفسرون شيئا في الآية على جهة التمثيل لما دخل في الآية، فيظن بعض الناس أنه قصر الآية على ذلك».(10)

وهذا الذي قدمه ابن جزي والزركشي يدل على ما للتفسير بالمثال من دور تعليمي وتربوي من حيث إن الشرح بالمثال - كما يقول ابن تيمية : «قد يسهل أكثر من التعريف بالحد المطلق».(11)

- ووعيا من الطبري أيضا بخطورة لغة الشرح وتعدد أساليبها في التعبير عن المراد، فقد بين ما يكون للكلمة الشارحة من تعبير غير مباشر عن المعنى المراد من اللفظ أي ما سماه ابن تيمية سابقا الشرح «على وجه التقريب لا على وجه التحقيق»،(12) وما سماه ابن عطية الأندلسي بـ«التفسير بالمعنى».(13)

يقول الطبري في سياق تفسير قوله تعالى من سورة البقرة : في وصف عاقبة أمر المنافقين : ﴿**فأولئك هم الخاسرون**﴾،(14) يقول بعد أن شرح معنى الخسران شرحا لغويا دقيقا، وبين وجه وصف المنافقين بذلك موجها القول الذي ذهب في معنى الخسران إلى أنه الهلاك، وأن معنى الكلام أولئك هم الهالكون : «وقد يجوز أن يكون قائل ذلك أراد ما قلنا من هلاك الذي وصف الله صفته بالصفة التي وصفه بها في هذه الآية بحرمان الله إياه ما

---

10) البرهان في علوم القرآن 2 / 160.

11) مجموع الفتاوى 13 / 338.

12) مجموع فتاوى ابن تيمية 13 / 338.

13) تفسير ابن عطية 4 / 228.

14) البقرة : 27.



حرمه من رحمته بمعصيتـه إياه وكفره به، فحمل تأويل الكلام على معناه، دون البيان عن تأويل عين الكلمة بعينهـا، فإن أهل التأويل ربما فعلوا ذلك لعلل كثيرة تدعوهم إليه.(15)

ويؤكد الطبري هذه الحقيقة نفسها في موضع آخر من تفسيره في سياق بيانه للمعنى المقصود «بالظاهر من القـول» في قوله تعالى في سورة الرعد : ﴿**أم تنبؤونـه بما لا يعلـم في الأرض أم بظاهر مـن القول**﴾،(16) يقول أبو جعفـر : «وقوله : أم بظاهـر من القول مسموع، وهو في الحقيقة باطل لا صحة لـه. وبنحو الذي قلنـا في ذلك قال أهل التأويل غير أنهم قـالوا أم بظاهر : معناه أم بباطل، فأتوا بالمعنى الذي تدل عليه الكلمة دون البيان عن حقيقـة تأويلـها،(17) وهـو نفسـه مـا سماه الطبري في مـوضع آخـر من تفسيره بالمعنى الذي يكون مفهـوما، وإن كان غير تأويل للكلمة ولا تفسير لها.(18) ومن خـلال النصـوص والأقـوال التي قـدمنـا للطبري ولغيره من الدارسين والمفسرين، نجد أن المفسرين وعلماء الدراسات القرآنية بوجه عام، كانـوا يعطون أهمية كبرى لوصف اللغـة التي بواسطتها تشرح لغـة القرآن الكريم، منبهين على خطورتها وأهميتهـا باعتبارها عنصرا أسـاسيا في عملية التفسير والبيان، ومن خـلال النصوص والأقوال المتقدمـة يمكن استخلاص النتائج التالية :

1 – إن قضية المعنى كانت في المحل الأول من اهتمامهم ووعيهم وكانت هي المعيار الحقيقي والحاسم في التفريق بين الأقـوال والعبارات التي لا تعد خـلافا، وتلـك المتعارضـة التي تعـد خلافـا حقيقيـا بين المفسرين، كما أن

---

15) تفسير الطبري 1 / 417 ش.

16) الرعد : 33.

17) تفسير الطبري 16 / 466 ش.

18) تفسير الطبري 8 / 438 ش.



مقياس تصنيفها واختلافها لا يقوم بالضرورة عن اختلاف أساليب الشرح والبيان، وإنما يقوم أساسا على الاختلاف في المضمون والمحتوى والمقصد.

2 - إن المفسرين والدارسين لعلوم القرآن كانوا يحرصون أشد الحرص على وجوب الجمع ما أمكن بين الأقوال المختلفة الواردة في تفسير الآية القرآنية الواحدة، لأن كل قول من الأقوال يوجد فيه من البيان ما لا يوجد في غيره، ولذلك قال الإمام ابن تيمية «وجمع عبارات السلف في مثل هذا نافع جدا، فإن مجموع عباراتهم أدل على المقصود من عبارة أو عبارتين»،(19) وفي هذا التعدد والتنوع في بيان أوجه المعنى ما فيه من توسيع لطاقات النص الدلالية، واستيعاب كل الظروف المتشابهة والمتجددة التي تحيط بالآية القرآنية المفسرة، وهذا يعني في النهاية أن معاني القرآن الكريم هي معان مطلقة ولا نهائية، وأن لغة التفسير مهما بلغت من القوة والعمق، والدقة والوضوح فإنها لا تعطي المعنى كله، وإنما تعطي جزءا واحدا من وجوه متعددة وهذا ما أثبتته الدراسات اللغوية الحديثة التي وصلت إلى عجز اللغة ونزوعها الأصيل نحو الإبهام والالتباس وأنها «على أحسن الفروض تعطي طرفا يسيرا من المعنى، إنها لا تستطيع إعطاء المعنى كله».(20)

وإذا كان أمر اللغة كذلك في فهم كلام البشر، فكيف الشأن بلغة القرآن الكريم.

ولقد تناول ابن عربي الحاتمي في الفتوحات المكية مشكلة العلاقة بين فهم السامع وقصد المتكلم منبها على أن هناك مقتضيات وظروفا خارجية تتحكم في توجيه المعنى - لأن «الألفاظ لا تنبئ عن المعاني بمجردها»،(21)

---

19) مجموع فتاوى ابن تيمية 13 / 343.

20) حول بعض إشكاليات النص القرآني لمحمد أحمد محمود - مجلة مواقف عدد : 59 - 60. س : 1990. ص : 66.

21) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 3 / 39.



كما يقول القدماء أنفسهم – فإذا كان فهم النصوص اللغوية على مستوى دلالتها الوضعية الظاهرة أمرا يتفاوت فيه البشر، فما بالنا بفهم النصوص وتفسيرها وشرحها على مستوى كلام الله عز وجل يقول ابن عربي : «...إن الإنسان ينطق بالكلام يريد به معنى واحدا مثلا من المعاني التي يتضمنها ذلك الكلام، فإذا فسر بغير مقصود المتكلم من تلك المعاني، فإنما فسر المفسر بعض ما تعطيه قوة اللفظ، وإن كان لم يصب مقصود المتكلم، ألا ترى الصحابة كيف شق عليهم قوله تعالى : ﴿**الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم**﴾، فأتى به نكرة فقالوا : «وأينا لم يلبس إيمانه بظلم»، فهؤلاء الصحابة وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ما عرفوا مقصود الحق من الآية، والذي نظروه سائغ في الكلمة غير منكور، فقال لهم النبي ﷺ : «ليس الأمر كما ظننتم، وإنما أراد الله بالظلم هنا ما قاله لقمان لابنه، وهو يعظه : «يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم» فقوة الكلمة تعم كل ظلم، وقصد المتكلم إنما هو ظلم مخصوص... ولذلك تتقوى التفاسير في الكلام بقرائن الأحوال، فإنها المميزة للمعاني المقصودة للمتكلم».(22)

ومن أجل هذا تظل كل التفاسير مهما تعددت وتواصلت قاصرة عن الوفاء بالمعنى المقصود من القرآن الكريم، لأن الله تعالى أعلم بمراده. ولقد كان المفسرون على وعي دقيق بهذه المشكلة فلم يقل واحد منهم «إن للقرآن الكريم فهما واحدا، بل قالوا : إن معاني القرآن الكريم مطلقة، والمطلق لا يحده الممكن، بل يظل بعيدا عنه، ويظل دونه، ومعنى هذا أن الإحاطة بجميع المعاني القرآنية أمر مستحيل».(23)

---

22) الفتوحات المكية 1 / 135 – 136.

23) عوامل استخراج المعنى في نماذج من كتب التفسير : «إعراب القرآن للنحاس»، لعبد الرحيم بودلال ص : 215.



ب – وإذا رجعنا مرة أخرى إلى محاولة البحث عن خصائص لغة الشرح من خلال كلام الطبري نفسه في محاولة وصفه للغة القرآن الكريم فإننا نجد أن أهم ما تتميز به لغته في هذا المجال، هو قيامها على أساس لغوي بياني عام يعنى بما اصطلحنا عليه في موضع سابق بـإشباع[24] الدلالة، أي العناية بالدلالة التفصيلية وليس الاجمالية، وهو ما كان يسميه ابن قتيبة «إشباع المعنى».[25]

وهذا الأسلوب في التفسير، كان من الأهداف المنهجية التي توخاها أبو جعفر في تفسيره، حيث نص على أن تفسيره يغني عن سائر التفاسير، لأنه لا يخاطب فئة معينة من الخاصة ولكنه يخاطب فيه الخاصة والعامة على حد سواء.

ولعل المتأمل في لغة الطبري وفي أسلوبه في الشرح والبيان، وفي نظام العلاقة بين الكلمات والتراكيب والأجزاء والفقرات في تفسيره يجد نفسه أول وهلة أمام أسلوب يبدو فيه نوع من التعقيد والصعوبة لطول الجمل والفقرات، وتباعد عناصرها، وطول النصوص وامتدادها وتراكمها في كثير من الأحيان مما يجعل القارئ يحس أنه يسلك طرقا صعبة، ويسير في متاهات يصعب عليه أن يربط بين أجزائها ذهنيا، ولعل هذا كان من الأسباب التي دعت بعض العلماء إلى اختصاره.

ولكن طول التمرس بأسلوب الطبري ولغته في الشرح والبيان يجعلنا ندرك في النهاية أن النصوص والأقوال والروايات والشواهد تسير وفق نظام دقيق، وتخضع لمنطق داخلي سليم في نموها وتوالدها وترتيبها وتصنيفها مما يجعل منها في النهاية بناء نصيا متكاملا، ولذلك جاء أسلوب أبي جعفر

24) ينظر الجزء الثاني من المدخل : الرؤية والمنهج في تفسير الطبري من هذا البحث ص : 67.

25) تأويل مشكل القرآن ص : 240.



في تفسيره «أسلوبا عربيا أصيلا، يجمع بين السهولة والجزالة، والوفاء بالغرض من أقرب سبيل».(26)

ولقد كان الطبري على وعي دقيق بما يجب أن تكون عليه لغة التفسير من سهولة ووضوح ودقة في التعبير، ونظام في المنهج : لأن القصد من الشرح والتفسير - كما يقول أحد الباحثين المحدثين : «الإجابة عن أسئلة القارئ، لا إرغامه على التنقل من موضع إلى آخر بحثا عن التفسير»،(27) ومن أجل ذلك كان ابن جرير يميل إلى اللفظ المعبر، والعبارة البليغة التي تؤدي المعنى من دون التواء أو غموض، أو إخلال أو قصور، وكثيرا ما كان يردد في تفسيره مثل هذه العبارة : «وقد بينا ذلك في موضع من غير هذا المكان، بشرح هو أبلغ من هذا الشرح، فلذلك تجوزنا البيان عنه في هذا الموضع».(28) ولقد كان الطبري يعنى بالمخاطب في عملية الشرح والبيان، لأنه محل التكليف والاعتبار وكان من مقومات الرؤية البيانية لديه التركيز على عنصر الإفهام والإبلاغ كما قدمنا، يقول في وصف ما يجب أن تكون عليه لغة الشرح والبيان للقرآن الكريم من سهولة ووضوح، وإبلاغ وإفهام، يقول : «غير أن أولى العبارات أن يعبر بها عن معاني القرآن أقربها إلى فهم سامعيه»،(29) وهذا هو النهج الذي سلكه أبو جعفر في تفسيره، حيث كان أسلوبه يتميز بالصفاء والإشراق وقوة التعبير والبيان، ولذلك قاله عنه الإمام الذهبي : «ولأبي جعفر في تآليفه عبارة وبلاغة».(30) ومن أجل ذلك فإن أدبية الخطاب الشارح وفنيته في تفسير الطبري - ولا أقول اللغة الشارحة فقط - تحتاج إلى دراسة أدبية وأسلوبية تبين المقومات والخصائص التي

---

26) «الطبري» لعبد الرحمن حسين العزاوي سلسلة نوابغ الفكر العربي دار الشؤون الثقافية بغداد 1988 ص : 11.

27) المعجم العربي نشأته وتطوره لحسين نصار 2 / 736.

28) تفسير الطبري 25 / 13 ش.

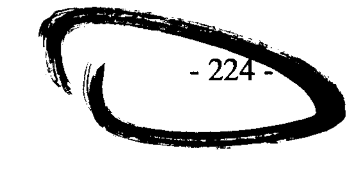
29) تفسير الطبري 17 / 11 ح.

30) سير أعلام النبلاء 14 / 277.



تتميز بها لغته في التفسير، حتى ليمكننا أن نصنف تفسيره داخل ما يمكن تسميته (بأدب الشروح) ومن ثم جاء تفسيره خطابا على خطاب، وبيانا على بيان، وهذا هو عين التفسير الصحيح الذي هو - كما يقول ابن تيمية : «من جنس الكلام يوضح الكلام بكلام يوضحه»،(31) فاللغة الشارحة والمشروحة تنتميان معا إلى نظام إشاري واحد وهو اللغة، ولكن العلاقة بين الأولى والثانية تنبني على قدرة الثانية على الإفصاح عن مضمون الأولى، وعلى هذا الأساس يمكن القول بصفة عامة إن لغة الوصف والشرح والتفسير عند المفسرين خاصة جاءت في طبيعتها ومقوماتها مخالفة للغة الشرح التي استخدمها مصنفوا المعاجم وأصحاب الشروح اللغوية والأدبية بصفة عامة.

31) مجموع الفتاوى 17 / 369.





الفصل الثاني

دراسة معاني الألفاظ المفردة

الفصل الثاني
دراسة معاني الألفاظ المفردة

نقصد بدراسة معاني المفـردات - كما قـدمها الطـبري فـي تفسـيره - ما اصطلح عليه القدامى بمتن اللغـة أو علم اللغة، أي ما يعرف في اصطلاح الدارسـين الـمحـدثين بـ(علم المعجم)، و«علـم دراسـة الألفاظ». وإذا كـان هذا العلم علـما نظـريا يهتم «بدراسـة البنية الشكليـة للوحـدات المعجمية من حيـث صيغتها أو أصلهـا الاشتـقاقي أو عنـاصرها المكونـة لها من ناحية، ويهتـم من ناحية أخـرى بـالجانب الدلالي، فيـدرس هـذه الوحدات من حيث دلالتهـا المعجميـة العامـة، ودلالتـها الخاصـة التي تكتسبهـا بـالتطـور أو بـالاستخدام في المجـالات والحقـول المختلفـة، ويهتـم على الخصـوص بدراسـة اللفـظ في علاقاتـه بغـيره من الألـفاظ كعلاقـة التـرادف، أو التـضاد أو الاشـتراك، وغيـر ذلك من الموضوعـات الشبيهـة بما ذكـر».(32)

إذا كان موضوع هذا العلم على ما قدمنـا، فإن هناك علما آخر مقابلا له «علم تطبيقي» يسمى بالصناعة القامـوسية، وهو العلم «الذي يعنى بتقنية تأليف الأصناف المختلفـة من القواميس... وما ينبغي لمؤلف هـذه القواميس أن يراعيه في اختيار قائمة المداخل التي يتكون منها كتابه، والطريقة الواجب اتباعها في ترتيب مفردات هذه القائمة وشرحها، ونوعية المصادر التي يجمع منها مـدونته (أي لائحة مداخل قـاموسه) والأمـور الضروريـة التي يجب

---

32) قضـايا المعـجم العـربي فـي كتـابـات ابن الطيـب الشرقي للدكـتور عبد العلي الـودغيري (المقدمة ص : 4).



تـوفرهـا في كل قامـوس حتى يصبح ملبيـا حاجـة قارئه، ميسرا لـه سبل الاستفادة منه...». (33)

إذا كان الأمر كذلك، فإننا سنحـاول في هذا المبحث معرفة جهود الطبري في دراسة معاني المفردات من الزاوية المعجمية وليس من الزاوية القاموسية، لأنـه لم يكن منهجه ولا هـدفه ولا مـوضـوع الحديث عن صناعـة المعجم، وإنما كان همه دراسـة الألفاظ المفـردة في مجال معين ومحدود، هو تفسير ألفاظ القرآن الكريم، قصد الوصول إلى معانيه بشكل يتأتى معه فهم كتاب الله تعالى على أساس علمي سليم وصحيح.

ولقد تنبـه القدمـاء إلى أهمية وأسبقيـة دراسة المفردات قبـل غيرها من العلوم اللغويـة – خصوصا في مجال تفسير القرآن الكـريم – يقول الراغب الأصفهاني (تـ 502 هـ) في تقديمه لمعجمه القرآني الرائد المسمى : «المفردات في غريب القرآن».

«...وذكـرت أن أول مـا يحتاج أن يشتغـل به من علـوم القـرآن العلـوم اللفظيـة، ومن العلـوم اللفظيـة : تحقيق الألفـاظ المفـردة فتحصيل معـاني مفردات ألفـاظ القرآن في كونـه من أول المعاون في بنـاء ما يريـد أن يبنيه، وليس ذلك نـافعـا في القـرآن فقط، بل هـو نـافع في كل علم من علـوم الشرع». (34)

ولقد أحس الصحابة – رضي اللـه عنهم – بهذه الأهمية والصعوبة التي لألفـاظ القرآن الكريـم، ونحن نعـرف ما كان عليه أمـر عمر – رضي الله عنـه – وأبي بكر وعبـد اللـه بن عباس مع مثل هـذه الألفـاظ، ولقد نبـه الدارسـون لعلـوم القـرآن بعد ذلـك على أهمية العلـم بالألفـاظ القـرآنيـة خصوصا الغريبة منها، حيث جعلوها من الأدوات الضرورية للمفسر، يقول

33) نفسه (بتصرف).

34) المفردات في غريب القرآن المقدمة ص : 6.



السيوطي : «وعلى الخائض في ذلك [أي في الغريب من الألفاظ] التثبت، والرجوع إلى كتب أهل الفن، وعدم الخوض بالظن».(35)

ومن خلال استقرائنا لموسوعة الطبري في التفسير نجد أن للرجل جهودا علمية غنية ومتنوعة في بحث دلالة الألفاظ المفردة خاصة، حيث يطغى هذا الجانب بقوة وبشكل لافت للنظر جدا، على غيره من الجوانب اللغوية الأخرى كالنحو والصرف وما إليهما، وإن كانت هذه الجوانب جميعها تتداخل وتتكامل فيما بينها بشكل منهجي سليم في عملية تفسير الآيات القرآنية الكريمة.

أ - أسباب عنايته بالألفاظ المفردة :

ويمكن أن نرجع هذه العناية الخاصة التي احتلتها دراسة الألفاظ المفردة في تفسير ابن جرير إلى عوامل متعددة ومتداخلة، وهي عوامل تاريخية وثقافية ولغوية، فالقرآن الكريم يحتوي على مادة معجمية غزيرة ومتنوعة، تستدعي من المفسر الوقوف عندها، ومحاولة التدقيق والتمحيص في شرحها وبيانها، لأن فهمها تترتب وتقوم عليه أحكام دينية شرعية، ولذلك احتلت الدراسة المعجمية لألفاظ القرآن الكريم - باعتبارها مدخلا أساسيا ومرحلة منهجية ضرورية لأية محاولة لاحقة في التفسير - عناية كبرى في تاريخ الثقافة اللغوية الإسلامية، كما كان الشأن بالنسبة للصحابي الجليل عبد الله بن عباس (ت 68هـ) الذي نال شهرة فائقة فيما عرف في اصطلاح الدراسات القرآنية واللغوية (بغريب القرآن) حيث كان التآليف في هذا الباب «يعد أول ما ظهر من التآليف اللغوي»،(36) بل إن ابن عباس كان في رأي أحد الدارسين المحدثين - «يؤدي ما تؤديه المعجمات

35) الاتقان 2 / 5.

36) الدراسات اللغوية عند العرب حتى القرن الثالث الهجري لمحمد حسين آل ياسين ص : 146.



للسائلين، وصنيعه صنيع معجمي، فقد وقف على لغات العرب وأسرارها، ودلالات مفرداتها، ومعرفة غريبها ونوادرها، وعلى أشعار العرب وخطبهم وأمثالهم وأعانه علمه والواسع بالعربية، أن يفسر لسائليه، كلمات اللغة تفسيرا لغويا دقيقا». (37)

وهكذا ظلت الدراسات اللغوية - والقرآنية منها على وجه الخصوص - منصبة في المرحلة الأولى على الجانب المعجمي أكثر من غيره من الجوانب الأخرى ثم أخذ المجال يتسع(38) فيما بعد لدراسة جانب التركيب والنحو، والبلاغة والأسلوب، لعوامل وأسباب لسنا بسبيل الحديث عنها الآن.

والذي يهمنا في هذا السياق هو أن الطبري استوعب التراث اللغوي خصوصا ما يتعلق منه بالغريب، فكان ذلك سبب عنايته الخاصة بدراسة الألفاظ المفردة في تفسيره على وجه يلفت النظر أكثر من غيره من الجوانب اللغوية الأخرى كما قدمنا، ولا غرابة في ذلك فقد كان صاحب ثقافة لغوية أصيلة حيث تلقى رصيدا معجميا عن شيوخه في اللغة والأدب على نحو ما كان عليه أمره مع شيخه وأستاذه ثعلب الكوفي (ت291) الذي قال عنه «قرأ علي أبو جعفر شعر الشعراء قبل أن يكثر الناس عندي بمدة طويلة». (39) ولقد أشادت المصادر القديمة بتفوق الطبري وضلاعته في اللغة إلى درجة أنه كان يوصف بالنحوي (اللغوي)،(40) بل إنه تقلد مهمة تدريس وشرح غريب شرح الطرماح بمصر - وقت دخوله إليها - حيث لم يكن بها من يشرحه،(41) ولعل ثقافته اللغوية في تفسيره تتجلى فيما ذكره ياقوت الحموي في سياق ترجمته له حيث يقول : «...وذكر فيه مجموع الكلام

37) مقدمة الصحاح ومدارس المعجمات العربية لأحمد عبد الغفور عطار ص : 44.

38) ينظر شواهد الشعر في كتاب سيبويه لخالد عبد الكريم جمعة ص : 270.

39) معجم الأدباء 18 / 60.

40) إنباه الرواة للقفطي 3 / 89.

41) معجم الأدباء 18 / 52 - 53 الفهرست : 292.



والمعاني من كتاب علي بن حمزة الكسائي، ومـن كتاب يحيى بن زياد الفراء ومن كتـاب أبي الحسن الأخفش، ومن كتـاب علي بن قطـرب وغيرهم ممـا يقتضيه الكـلام عند حـاجته إليـه، إذ كان هـؤلاء هم المتكلمـون في المعاني وعنهم يؤخذ معانيه وإعرابه».(42)

وفضلا عن العـوامل التاريخية والثقافيـة التي ذكرنا، فإن هناك عـاملا آخر لا يقل أهمية عما سبق، هو التطـور المنهجي الذي عرفته عملية الشرح والتفسير على عهده (القرن الثالث الهجري) ويتجلى هذا التطور في شرح المادة اللغوية القـرآنية، ومحاولة تناول معانيهـا على وجه من التوسع والتفصيل، والاستقصاء والشمول، حيـث إن أبرز ما كانت تتصف بـه هذه الفترة «هو التـوسع في الشرح ومحاولـة التتبع والجمع لآراء السـابقين، والحرص على إيضـاح المشكل وتعليلـه، وتفسير الغـامض مع شيء مـن حسن العـرض والتأليف».(43) ويكفي أن نقـارن مقارنـة سريعـة بين مـا كان عليـه منهج السابقين لـه من مفسرين وشراح، وما آل إليه الأمـر في عصره حيث نجد أن الشروح قبله كانت تأتي على نحو من الإيجاز والسرعة والاقتضاب بشكل لا يتجاوز غالبـا شرح الكلمة بما يرادفها كما كـان شأن ابن عباس، ومجاهد، وقتـادة في القـرن الأول الهجري، وأبي عبيـدة والفـراء والأخفش في القـرن الثاني الهجـري، بل لقد استمـر هذا التقليد إلى القـرن الثالث الهجـري وما بعده كما هو الشأن لدى يحيى بن المبارك المعروف بابن اليزيدي (ت237هـ) في كتابه «غـريب القرآن وتفسيره» وابن قتيبة (ت276هـ) في كتابه : «تفسير غريب القـرآن» وبعدهما أبو بكـر السجستاني (ت330هـ) في كتابـه المسمى «نزهة القلوب». فلقد كان هؤلاء جميعهم يقتصرون في الشرح والتفسير على كلمات بعينهـا من آيـات القرآن الكـريم، لها عـلاقـة مباشرة بـاهتمامـاتهم

42) معجم الأدباء 18 / 65.

43) حماسة أبي تمام وشروحها محمد عبد الرحيم عسيلان ص : 59.



وميولهم العلمية، متنـاولين إياها على نحو من الإيجاز الشـديد والاختصار المخل في بعض الأحيان بخلاف ابن جرير الطبري الذي كان يأتي على شرح كل كلمة أو مادة قرآنية تستـدعي تفسيرا وبيانا، بل قد لا تستدعي الشرح والبيان، ولكنه يقف عنـدها في محلها من الآية القـرآنية المفسرة – هذا رغم أنه أقـام تفسيره على منهج المحدثين في التصنيف كما قدمنـا – وفضلا عن ذلك فإن الطبري لم يكن هدفه – كما هو الشأن بالنسبة لكثير من المفسرين والشراح – هـدفـا تعليميا محضـا، وإنما كـان إلى ذلك، ينطلق من مـوقف دفاعي ومن قناعة مذهبية خاصة يحاول من خلالها تأسيس خطاب شارح، يقنع الخصم ويفحمه، ويفسر القـرآن الكريم على النحو الذي يـرتضيه أهل السنة والجماعة.

وفضلا عـن العوامل السـابقة التي جعلت الطبري يعنى عنـاية خـاصة بدراسة معاني المفردات فإن هناك عاملا آخر لا يقل أهمية عن هذه العوامل، هو التطور السريع الذي عرفته دلالة الألفاظ اللغوية على عهده بفعل عوامل موضوعيـة تاريخية واجتماعية باعدت بين النـاس وبين فهم القرآن الكريم فهما عفويـا سليقيا خصوصـا إذا علمنا «أن أكثر العنـاصر اللغوية قـابلية للتغيير في اللغات الإنسانية هي دلالة المفردات»،(44) لأن النظام المعجمي في كل لغة يعد نظاما مفتوحا على كل مظـاهر التطور والتجديد، بخلاف النظام النحوي وما إليه من الأنظمة اللغوية الأخرى، فإنها تظل أنظمة ثابتة نسبيا، وهذا التطور الذي يحصل في المعجم هو ما يستدعي كثرة الشروح وتراكمها وتعددها خلال دراسة المادة المعجمية الواحدة.

ومن خلال مـا قدمناه من أسبـاب عناية الطبري بشرح الألفـاظ المفردة فإننا يمكن أن نبني على أساس ذلك حقيقة علميـة وتاريخية يجب وضعها في الاعتبـار، هو أن الـدراسة المعجميـة لا تنفصل في نشأتها وتطورهـا عن

---

44) الجوانب الدلالية في نقد الشعر لفايز الداية ص : 119.



نشأة الدراسات القرآنية بصفة عامة، بل إن هذه الدراسات هي التي كانت سببا فعالا ومباشرا في نشأة المعجم العربي والتأليف فيه، وبذلك كان لعلماء الدراسات القرآنية فضل لا ينكر في نشأة المعجم ودراسته حتى قيل «لولا أن الله من على الأمة بأبي عبيد (ت154هـ) ففسر غريب القرآن لاقتحم الناس في الخطإ»،(45) بل إن علم التفسير في حد ذاته «يعتبر أصلا من أصول المعجم العربي، لأن مظاهر المعجم التاريخية من رسائل مفردة، وغريب مصنف، ودلائل إعجاز، قد وضعت في أول أمرها تفسيرا أو تأويلا لآيات القرآن ومعانيه ومجازه».(46)

ولقد استمر هذا التداخل والتأثير بين علم المعجم وعلم التفسير إلى عصر ابن جرير الطبري (ت310هـ) حيث نجد له بحوثا معجمية وافية ودقيقة لا نظفر بمثلها في المعاجم الأخرى - كما سوف نرى - هذا رغم أن الطبري لم يكن هدفه التصنيف المعجمي بأصوله وقواعده وتقنياته - كما قدمنا - وإنما كان هدفه الأساسي هو تفسير الكلمات القرآنية وبيان دلالتها في القرآن الكريم، لا في اللغة العربية فقط.

ولعل صنيع الطبري في دراسته للمادة المعجمية الواردة في القرآن الكريم يقودنا بطريقة أو بأخرى إلى المقارنة بين صنيع المفسرين عموما في هذا الباب - ومنه صنيع الطبري نفسه - وصنيع المعجميين على ما بين الفريقين من تفاوت وتباعد على مستوى الموضوع والمنهج والهدف. ويكفي أن نقرر في هذا السياق أن المفسرين وعلى رأسهم ابن جرير، قدموا شروحا معجمية وافية ودقيقة لا نظفر بمثلها عند أصحاب المعاجم خصوصا إذا علمنا أن مما يؤخذ على المعاجم العربية «غموض العبارة، وتعريف اللفظ الغامض باللفظ الغامض، وعدم الدقة في التعبير»،(47) كما أن «الناظر في

---

45) نزهة الألباء في طبقات الأدباء لأبي البركات الأنباري ص : 139. وينظر إنباه الرواة 3/32.

46) من قضايا المعجم العربي قديما وحديثا لمحمد رشاد الحمزاوي ص : 97.

47) البحث اللغوي عند العرب لأحمد مختار عمر ص : 192.



اللغـة التي تستعملها المعـاجم العـربية لشرح الألفـاظ، وإلى الطريقـة التي تستعمل بها، يحس بـالحاجة إلى جهد يبـذل لدراســة هذه اللغــة حتى يتم الانتفاع بالمعاجم»،(48) على خـلاف اللغة الشــارحة عنـد الطبري وغيره من المفسرين، حيث جـاء بيـانـه في بيـان كثير من المفـردات «أجـود من بيــان أصحاب المعاجم».(49) بل إن أصحاب المعــاجم أنفسهم(50) ينقلون شروحا معجمية دقيقة عن الطبري. وهذا ما جعل بعض المستشرقين يذهب إلى القول بأن «ما اطلع به الطبري في تفسيره للقرآن مما يتصل بـالناحية اللغوية لهو ركاز لا تحد نفاسته في بحث مفردات اللغة».(51)

وفي إطار المقارنــة بين صنيع المفسرين وصنيع المعجميين يمكن الإشارة إلى ظاهرة منهجية أساسية هي أن المادة المعجمية الواردة في المعاجم العربية تأتي في جملتها على نحو من التناثر والتفرق إذا صح التعبير، كما أنها تأتي على نحو مجرد ثـابت، بمعنى أنها تذكـر جميع الدلالات المحتملـة التي ترد عليها اللفظـة من دون مراعـاة مدلـول معين هو أولى بـالمعنى من غيره من المدلولات الأخرى، على حين أن هذه المادة تأتي عند المفسرين بشكل يتنامى ويتطـور ويتعين وينحصر معه مـدلول الألفـاظ المفـردة، من خلالِ تفـاعل مجموعـة من العناصر اللغويـة وغير اللغويـة، وبتعبير آخر فإن المعجمي - وتلك وظيفتـه - كـان يتعــامل مع ألفـاظ وجمل على حين أن المفسر كـان يتعامل مع النـص القرآني بصفته خطـابا يتدرج في التـوالد والنمـو الدلالي، بشكل يجعله حاملا لكثير من عناصر الانسجام والائتلاف، ولا يعني هذا أن المعجمي كان يسير في عملـه على غير نظام، لا، وإنما نريد أن المفسر يفيـدنا أحيانا بشكل أكثـر انسجاما ودقة في معرفة معـاني الألفاظ المفردة، لأنه لا

48) المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث لمحمد أحمد أبو الفرج ج ص : 101.

49) تقديم الشيخ محمود شاكر لتفسير الطبري في تحقيقه له المقدمة 1 / 17 ش.

50) ينظر على سبيل المثال ما نقله ابن منظور عن الطبري في شرح مادة، (جزى) من لسان العرب.

51) مذاهب التفسير الإسلامي ص : 119.



يقف عند الدلالة العامة التي للكلمة في لغة العرب، وإنما يتجاوز ذلك إلى بيان دلالتها القرآنية الخاصة، لأن اللفظ القرآني هو - كما يقول أحد الباحثين - في الحقيقة لفظان : «لفظ خاص بالقرآن ولفظ عام ينسب إلى اللغة العربية على العموم، فضلا عن جدلية الأخذ والعطاء، القائمة بين رصيد اللغة العربية، ومادة القرآن الدلالية والمجازية والأسلوبية»،(52) وعلى هذا الأساس فإن عمل المفسر ليس عملا تقنيا صناعيا بمعنى أن التفسير : «ليس مسردا لقائمة من الألفاظ المجردة بحسب معانيها الأصلية، بل باعتبار استعمالاتها وسياقاتها...».(53) ولأن التفسير أيضا «ليس مقصورا على بيان مفردات القرآن ومعاني جمله كأنها فقر متفرقة تصرفه عن روعة انسجامه، وتحجب عنه روائع جماله».(54)

وفضلا عن ذلك فإن هناك جوانب أساسية في متن اللغة أغفلتها المعاجم العربية القديمة من مثل ما يتعلق بالقراءات القرآنية وأصول الفقه، وعلم الكلام، وهي كلها من صميم التفسير، ومن أجل ذلك فإن علم التفسير يساعدنا بحكم موسوعيته وشموله - لا سيما موسوعة الطبري في التفسير - على رصد كثير من الكلمات والألفاظ والمصطلحات التي عرفتها اللغة العربية في شتى العلوم والمعارف، خصوصا إذا علمنا أن المعاجم العربية أحجمت عن تدوين المادة اللغوية التي لا تنتمي إلى عصور الاحتجاج، وعلى هذا الأساس فإن المعاجم العربية لا تعطينا وحدها الصورة الحقيقية والشاملة للتطور والغنى والتنوع الذي عرفته اللغة العربية، وهذا ما جعل أحد الباحثين المعاصرين يقول بحق «...فقد كان العلماء والأدباء والمثقفون العرب المسلمون عموما أعرف بحقيقة اللغة وطبيعتها من أصحاب القواميس ومن دعا دعوتهم».(55)

---

52) من قضايا المعجم العربي قديما وحديثا ص : 67.

53) نفسه : ص : 71.

54) مقدمة تفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور ص : 8.

55) قضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب الشرقي ص : 185.



ب - خصائص الشرح المعجمي في تفسيره :

ومن أجل الوقوف بوجه أدق وأكمل على جهود الطبري في دراسة معاني المفردات فإننا سنقدم نماذج من الشروح المعجمية التي تدل على أصالة شخصيته في هذا الباب، واضعين في حسباننا الاعتبارات المنهجية التالية :

أ - تجميع الشروح المتعددة للفظة القرآنية الواحدة الواردة في تفسير الطبري، وفي مصنفه في الحديث (تهذيب الآثار) - أحيانا - قصد الوصول إلى الأسس المنهجية العامة التي كان يعتمدها في شرح المفردات القرآنية، واختلاف هذا الشرح من موطن إلى آخر.

ب - محاولة المقارنة بين شرحه لهذه المادة القرآنية مع غيرها من الشروح الواردة عند المفسرين، وعلماء الغريب، وأصحاب المعاجم السابقين عليه واللاحقين به، لمعرفة مدى أصالته في هذا الباب.

ج - ربط هذه الشروح بأصول التفسير، وضوابط فهم النص التي نبه الطبري على وجوب اعتمادها في التفسير، سواء ما تعرض له في مقدمة تفسيره القيمة، أو ما ورد في مواضع أخرى من تفسيره مما قدمنا الحديث عنه في تعرضنا للضوابط اللغوية في تفسير الطبري.

د - محاولة رصد القضايا المعجمية التي عالجها الطبري في سياق تفسيره للآيات القرآنية الكريمة مما تقتضيه الضرورة المنهجية، مثل حديثه عن قضية تحول المعنى وتغيره، وقضية التضاد، والترادف، والمشترك اللفظي، والمجاز، وغير ذلك مما له علاقة مباشرة بقضايا المعجم ومشاكله.

ويمكن إجمال خصائص الشرح عنده فيما يلي :

1 - التوسع في شرح المادة المعجمية :

من الأهداف المنهجية التي توخاها الطبري في المقدمة النظرية التي وضعها لتفسيره، وفي غضونه أيضا، جانب الاستيعاب والشمول في تفسير



الآيات القرآنية الكريمة، يقول في تقديمه لهذا التفسير : «ونحن في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه، منشؤون - إن شاء الله ذلك - كتابا مستوعبا لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه جامعا، ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافيا».(56)

على خلاف ابن قتيبة - مثلا - في تفسيره لغريب القرآن حيث بين في مقدمة هذا الكتاب أن غرضه - كما يقول : «أن نختصر ونكمل، وأن نوضح ونجمل، وألا نستشهد على اللفظ المبتذل، ولا نكثر الدلالة على الحرف المستعمل، وأن لا نحشو كتابنا بالنحو وبالحديث وبالأسانيد».(57) وهو ما يخالف تماما منهج الطبري الذي كان يهدف إلى التوسع في الشرح واستغلال كل العلوم والمعارف في التفسير المعجمي وفي مستويات التفسير الأخرى حيث كان يشرح الكلمات والجمل والآيات شرحا مستفيضا ووافيا، يقول مثلا في شرحه لمادة (عضل) في قوله تعالى من سورة البقرة : ﴿**وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف**﴾،(58) يقول : «...ويعني بقوله فلا (تعضلوهن) لا تضيقوا عليهن بمنعكم إياهن أيها الأولياء، من مراجعة أزواجهن بنكاح جديد، تبتغون بذلك مضارتهن».(59) وبعد أن شرح معنى (العضل) في الآية القرآنية استطرد في تحليله من الناحية المعجمية، مبينا أصل المادة ووجوه المعاني التي تتصرف فيها، يقول في هذا السياق : «يقال منه عضَل فلان فلانة عن الأزواج يعْضُلُها عَضْلاً، وقد ذكر لنا أن حيا من أحياء العرب من لغتها «عَضِلَ يَعْضَلُ» فمن كان من لغته عضل، فإنه إن صار إلى يفعل قال : يعضل بفتح الضاد، والقراءة على ضم الضاد دون

56) تفسير الطبري 1 / 6 - 7 ش.

57) مقدمة تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص : 3.

58) البقرة : 232.

59) تفسير الطبري 5 / 24 ش.



كسرها، والضم من لغة من قال «عَضَل». وأصل العضل الضيق، ومنه قول عمر رحمة الله عليه : «وقد أعضل بي أهل العراق، لا يرضون عن وال، ولا يرضى عنهم وال» يعني بذلك حملوني على أمر ضيق شديد لا أطيق القيام به.

ومنه أيضا «الداء العضال» وهو الداء الذي لا يطاق علاجه، لضيقه عن العلاج، وتجاوزه الأدواء التي يكون لها علاج، ومنه قول ذي الرمة :

ولم أقذِفْ لمومنة حَصان

بإذن الله موجِبَةً عُضالا

ومنه قيل عَضَّلَ الفضاء بالجيش لكثرتهم، إذا ضاق عنهم من كثرتهم وقيل عَضَّلَت المرأة إذا نَشِبَ الولد في رحمها فضاق عليه الخروج منها، ومنه قول أوس بن حجر :

وليس أخوك الدائمُ العهد بالذي

يَذُمُّك إن وَلَّى ويُرضيك مُقْبلا

ولكنه النائي إذا كنت آمنا

وصاحبك الأدنى إذا الأمر أَعْضلا(60)

وفي شرح الطبري لهذه المادة نفسها في موضع آخر من القرآن الكريم في قوله تعالى من سورة النساء : ﴿**...ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة**﴾.(61) يبين اختلاف أهل التأويل في معنى الآية، لكنه يفرق بين المستوى المعجمي والمستوى الدلالي في تناولها مشيرا إلى معانيها المتعددة ومبينا تناوله لها في موضع سابق من الآيات القرآنية الكريمة حيث يقول : «وقد بينا معنى العضْل، وما أصله بشواهد ذلك من الأدلة»،(62) وهذا يدل على الوعي المنهجي الذي كان ينطلق منه

---

60) نفسه 5 / 24 – 25 ش.

61) النساء : 19.

62) تفسير الطبري 8 / 113 ش.



الطبري في تفسيره حيث كان يتجنب الوقوع في التكرار والإملال فيكتفي بإحالة القارئ على الشروح السابقة في تفسير المادة القرآنية.

ومن أجل أن نقف بشكل أكثر دقة وتفصيلا على دراسة هذه المادة المعجمية نفسها «عضل» نشير إلى ما جاء في شرحه لها في كتاب آخر من مصنفاته في الحديث هو «تهذيب الآثار» حيث يسوق خبرا عن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – يذكر فيه مكانة عبد الله بن عباس – رضي الله عنه – حيث يقول في نص الخبر : «...وإن كانت الأقضية إذا جاءت عمر – رضوان الله عليه – عُضَلُها يقول لعبد الله بن عباس : إنها قد طرأت علينا عُضَلُ أقضيةٍ وأنت لها ولأمثالها، ثم يرضى بقوله : «...يقول الطبري في شرحه هذه المادة في موضعها من الخبر المذكور» :(63) «...وأما قوله : وإن كانت الأقضية إذا جاءت عُمَرَ عُضَلُها فإنه يعني بقوله : عضلها : شدادها وصعابها، وأصل ذلك من قولهم للرجل المنْكَرِ الداهية «هو عُضْلَةٌ من العُضَلِ» وأما العَضْل بفتح العين وسكون الضاد، فإنه معنى غير ذلك، وهو منع ولي المرأة التزويج من قول الله تعالى ذكره : ﴿**وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن**﴾، يقال منه عضلها وليها فهو يعضُلها عضْلا وأما «التعضيل» فإنه معنى غير هذين، وهو أن ينشب الولد فلا يسهل مخرجه يقال في ذلك: أعضلت الشاة والمرأة تعضيلا، إذا أصابها ذلك وهي شاة مُعَضِّلٌ وَمُعَضِّلَةٌ، ومنه قول أوس بن حجر :

ترى الأرضَ مِنَّا بالفضاء مريضة
مُعَضِّلَةً مِنَّا بجمع عرمرم

وأما الإعضال، فإنه معنى غير ذلك كله، وهو اشتداد الأمر، يقال منه : أعضل الأمر بين بني فلان، وبني فلان، إذا اشتد فغلبهم، ويقال للشداد من الأمور : المعضِلات...».(64)

63) تهذيب الآثار الخبر رقم 280 مسند ابن عباس السفر الأول ص : 178.

64) تهذيب الآثار مسند ابن عباس 1 / 184 – 185.



ولعل محاولة تجميع هذه الشروح المتعددة والمستفيضة لمعنى «العضل» تعطينا صورة متكاملة عن شخصية الطبري اللغوية وإحاطته بمعانيها الدقيقة، واستعمالاتها المتباينة موضحا ذلك بنماذج حية من كلام العرب وشعرهم.

وإذا حاولنا المقارنة بين شرح الطبري لهذه المادة وشرح المفسرين أنفسهم لها، فإننا نجد جهود الطبري في بيان معانيها المتعددة وتوسعه في شرحها يفوق بكثير الشروح التي قدموها(65) بين يدي تفسير هذه المادة، كما أن المقارنة بين شرح الطبري وشرح علماء الغريب وعلماء المعجم أنفسهم، تبين أن شروحهم لهذه المادة لا ترقى(66) من حيث البيان والسهولة والدقة والوضوح والاستيعاب والشمول إلى بيان الطبري وشرحه لها حيث كان شرحه لغريب القرآن والحديث من المقومات الأساسية والثابتة في منهجه العام في تناوله للمادة المعجمية، هذا في وقت (القرن الثالث الهجري) لم يكن صنع المعجمات والتأليف فيها قد وصل إلى مرحلة النضج والكمال.

ويمكن أن نسوق نموذجا آخر لبيان أصالة الطبري وقوة اطلاعه اللغوي ودقته في بيان معنى المادة المعجمية المفسرة يقول في سياق تفسير قوله تعالى من سورة البقرة : ﴿**ولا يؤخذ منها عدل**﴾،(67) «...والعدل في كلام العرب بفتح العين – الفِدية»،(68) وبعد أن قدم شروحا نقلية عن الصحابة

---

65) للمقارنة بين شرح الطبري، وشرح المفسرين لمعنى (العضل) في الآية المذكورة، يرجع إلى تفسير القرطبي 3 / 159، وتفسيرا بن عطية 4 / 60. وتفسير الكشاف 1 / 369 – والبحر المحيط لابن حيان 2 / 209 – 220. 2 / 207.

66) ينظر (مثلا) شرح ابن قتيبة لهذه المادة في غريب القرآن ص : 88.
وابن اليزيدي في كتابه : «غريب القرآن وتفسيره ص : 36.
والمفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني مادة (عضل).

67) البقرة : 48.

68) تفسير الطبري 2 / 34 ش.



والتابعين تنص على أن (العَدل) معناه الفدية في الآية المذكورة، علل وجه تسمية العدل بهذا الاسم بكثير من البيان والوضوح فقال : «وإنما قيل للفدية من الشيء والبدل منه (عَدل) لمعادلته إياه وهو من غير جنسه، ومصيره له مثلا، من وجه الجزاء، لا من وجه المشابهة في الصورة والخلقة كما قال جل ثناؤه : **﴿وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها﴾**،(69) بمعنى : وإن تفد كل فدية لا يوخذ منها، يقال منه هذا عَدله وعَديله، وأما العِدل – بكسر العين – فهو مثل الحمل المحمول على الظهر، يقال من ذلك «عندي غلام عِدل غلامك»، وشاة عِدل شاتك – بكسر العين – إذا كان غلام يعدل غلاما، وشاة تعدل شاة، وكذلك ذلك في كل مثل للشيء من جنسه، فإذا أريد أن عنده قيمته من غير جنسه، نصبت العين، فقال : «عندي عَدل شاتك من الدراهم» وقد ذكر عن بعض العرب أنه يكسر العين من العدل الذي هو بمعنى الفدية، لمعادلة ما عادله من جهة الجزاء، وذلك لتقارب معنى العدل والعدل عندهم، فأما واحد الأعدال، فلم يسمع منه إلا عدل بكسر العين».(70)

وهذا النموذج الذي قدمنا يعطي صورة حية عن توسع الطبري في شرحه للمادة المعجمية، وتحليله لمعانيها المتعددة، حيث نلاحظ فيه تفاعل الآثار النقلية، مع الشروح اللغوية في دقة ووضوح وفهم واطلاع، لأن أبا جعفر كان حريصا كل الحرص – كما قدمنا – على بيان معاني الآي على أساس من الحجة والدليل والعلم، وإذا قارنا بين شرحه لهذه المادة وشروح العلماء المتخصصين في علم غريب القرآن،(71) فإننا لا نجد أحدا منهم شرح

69) الأنعام : 70.

70) تفسير الطبري 2 / 34 – 35 ش وعلق المحقق الشيخ محمود شاكر على هذا الشرح في الهامش بقوله : «هذا بيان جيد قلما تصيبه في كتب اللغة».

71) ينظر مثلا غريب القرآن لابن قتيبة ص : 48 وغريب القرآن للسجستاني مادة «عدل» وتحفة الأريب لأبي حيان ص : 226.



هـذه المادة بمثل هـذا العمق والـدقـة إلا مـا كـان من الـراغب الأصفهـاني (ت502هـ) الذي قـال : «...والعَـدل والعِـدل يتقاربـان، لكن العَـدل يستعمل فيما يـدرك بالبصيرة كـالأحكام... والعِـــدل والعديل فيما يـدرك بالحاسـة كالموزونات والمعدودات والمكيلات».(72)

2 – **تقليب معنى اللفظ على وجوهه المختلفة :**

من الظواهـر المنهجية التي تلفت نظـر الدارس لتفسير الطبري والتي لها عـلاقـة منهجية بـالتـوسع في شرح المادة المعجميـة القرآنيـة، مـا يمكن أن نصطلح عليـه بتقليب المعنى على وجوهـه المختلفة، ويتجلى ذلك في محاولـة الطبري تجميع الشروح المعجميـة المتعددة الـواردة في معنى الآيـة القرآنيـة المفسرة، لأن من الحقـائق العلميـــة الثـابتـة في علم المعجـم، هـو أن المعنى المعجمي (يتصف بالتعدد والتنوع والاحتمال).(73)

يقول الطبري (مثلا) في تفسيره لقوله تعـالى من سورة البقرة : ﴿**كل له قانتون**﴾،(74) «...وللقنوت في كـلام العرب معان أحـدها الطاعـة، والآخر : القيام، والثالث : الكف عن الكلام والإمسـاك عنه»، وبعد أن قدم هذه المعاني المتعددة للقنوت، انتقل إلى ما يراه أوفـق وأليق بالمقام فقال : «وأولى معاني القنوت في قوله: ﴿**كل له قانتون**﴾: الطاعة والإقرار لله عز وجل بالعبودية، بشـهادة أجسامهم بما فيهـا من آثار الصنعة والدلالة على وحدانيـة الله عز وجل، وأن الله تعـالى ذكره بارئها وخـالقها، وذلك أن الله جل ثنـاؤه أكذب الذين زعموا أن لله ولدا بقوله : ﴿**بل له ما في السماوات والأرض**﴾ ملكا وخلقا ثم أخبر عن جميع مـا في السماوات والأرض أنها مقرة بـدلالتها على

---

72) المفردات في غريب القرآن مادة (عدل).

73) الأصول لتمام حسان ص : 320.

74) البقرة : 116.



ربها وخالقها، وأن الله تعالى بارئها وصانعها، وإن جحد ذلك بعضهم، فألسنتهم مذعنة له بالطاعة بشهادتها بآثار الصنعة التي فيها بذلك، وأن المسيح أحدهم، فأنى يكون لله ولد وهذه صفته؟». (75)

واضح من النص السابق أن الطبري يتدرج في تفسير المادة القرآنية من المعنى الذي تؤديه على المستوى المعجمي، إلى المعنى السياقي الذي وردت فيه، لأن المعنى المعجمي يبقى معنى نسبيا احتماليا بالقياس إلى المعنى الذي تؤديه الكلمة داخل سياق معين. ويقول الطبري في تفسير معنى «النحب» من قوله تعالى من سورة الأحزاب : ﴿**فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر، وما بدلوا تبديلا**﴾، (76) «...والنَّحْب : النَّذْر في كلام العرب، وللنحب في كلامهم وجوه غير ذلك منها : الموت، كما قال الشاعر :

قضى نَحْبَه في مُلْتقى القوم هَوْبَرُ (77)

يعني منيته ونفسه، ومنها الخطر العظيم، كما قال جرير :

بِطَخْفَةَ جالدْنا (78) الملوكَ وخيلُنا

عشيةَ بِسْطَامٍ (79) جَرَيْنَ على نَحْبِ

أي على خطر عظيم، ومنها النحيب، يقال : نَحَّب في سيره يومه أجمع إذا مد فلم ينزل يومه وليلته، ومنها التنحيب، وهو الخطار، كما قال الشاعر :

وَإذْ نَحَّبَتْ كلْبٌ على الناس أَيُّهُمْ

أَحَقُّ بتاج الماجِدِ الْمُتَكَرِّمِ ؟

وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل». (80)

---

75) تفسير الطبري 2 / 539 ش.

76) الأحزاب : 23.

77) هوبر اسم رجل، أراد يزيد بن هوبر وهو رجل من بني الحارث بن كعب ديوان ذي الرمة بتحقيق مكارتيني ص : 213.

78) جاء في لسان العرب : «والطخف وطفخة بالكسر موضعان... ومنه يوم لبني يربوع على قابوس ابن المنذر بن ماء السماء «لسان العرب مادة (طخف)».

79) «بسطام على لفظ اسم الرجل، قرية بالعراق» معجم ما استعجم مادة (طغف).

80) تفسير الطبري 21 / 145 ح.



ومن خلال قراءة النماذج التي يقدمها الطبري في دراسته للمادة المعجمية القرآنية نجد أنه يحاول دائما الربط والتوفيق بين المعاني المشتركة للفظ الواحد، مما يسمى في اصطلاح اللغويين والأصوليين وغيرهم بالمشترك اللفظي، كما أنه يربط في هذه الشروح بين التفسير الأثري والتفسير اللغوي، حيث ينقل في كثير من الأحيان شروحا معجمية دقيقة ومتنوعة عن الصحابة والتابعين مما يجعل لتفسيره قيمة علمية في هذا الباب، ولو قمنا بمحاولة تجميع هذه الشروح لأمكن لنا أن نتصور المحاولات الأولى لنشوء المعجم العربي لأن «تفسير القرآن وشرح غريب الحديث في عصر النبوة وعصر الراشدين، يدلان على وجود معجم غير مدون، وغير مرتب ترتيب المعجمات الحديثة».(81)

وعلى هذا الأساس فهناك حقيقة علمية يجب وضعها في الاعتبار هي أن التفسيرات التي ينقلها الطبري عن الصحابة والتابعين - رضوان الله عليهم - ليست تفسيرات نقلية محضة كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما هي إلى ذلك تفسيرات لغوية تبدو على جانب كبير من الأهمية، خصوصيا إذا علمنا ما كان لهم من قدم راسخة في علم العربية الذي كان عندهم بالطبع لا بالاكتساب،(82) كما يقول السيوطي في الإتقان، وكما عبر عن ذلك قبله أبو عبيدة عندما قال : «فلم يحتج السلف، ولا الذين أدركوا وحيه [أي : القرآن] إلى النبي ﷺ أن يسألوا عن معانيه، لأنهم كانوا عرب الألسن فاستغنوا بعلمه عن المسألة عن معانيه».(83)

وهناك نقطة منهجية تشد انتباه الباحث في هذا السياق هي أن الطبري كثيرا ما كان يوازن بين التفسيرات النقلية الواردة عن الصحابة والتابعين،

81) مقدمة الصحاح ومدارس المعجمات العربية لأحمد عبد الغفور عطار ص : 28.

82) الاتقان في علوم القرآن 4 / 188.

83) مجاز القرآن لأبي عبيدة 1 / 8.



وبين التفسير بمقتضى كلام العرب ومذاهبهم في البيان، ومن أجل ذلك فلقد كان يرد على بعض التفسيرات الأثرية لأنها تنافي أصول اللغة العربية وقواعدها، كما أنه أحيانا، بل في كثير من الأحيان ينقد التفسيرات اللغوية الواردة عن أهل الغريب من مثل الفراء وأبي عبيدة وغيرهما من علماء اللغة والغريب، لكن الذي يثير الانتباه حقا هو أن أبا جعفر يحاول ما أمكنه التوفيق في إحكام منهجي، وربط موضوعي بين كلا التفسيرين، وهو سواء قدم التفسير النقلي أو أخره، فإنه يحاول دائما أن يكون هذا التفسير معللا ومبررا من الناحية اللغوية. وهذا سر عبقريته وأصالته في منهجه في التفسير.

3 - حمل اللفظ على أوسع معانيه :

هناك مبدأ أصولي أثير لدى ابن جرير الطبري وهو حمل ألفاظ القرآن الكريم على عمومها، ما لم يكن هناك من الأدلة والحجج النقلية أو العقلية ما يستدعي صرفها من العموم إلى الخصوص. وعلى هذا الأساس الأصولي بنى الطبري قاعدة لغوية تفسيرية، وهي محاولة حمل اللفظ القرآني على أوسع معانيه وتجميع الأقوال والشروح المعجمية المتعددة الواردة في معنى اللفظة أو الآية القرآنية المفسرة، ثم التوفيق والجمع بينها بقدر الإمكان، وفي هذا السياق يمكن القول : إن المفاهيم الأصولية واللغوية تتداخل وتتكامل بشكل منهجي سليم في تفسير الطبري مما قدمنا الحديث عنه سابقا، يقول (مثلا) في تفسير قوله تعالى : **﴿ذلك لمن خشي الْعَنَتَ منكم﴾**،(84) مبينا معنى «العنت» على أنه الخوف من الضرر في الدين والبدن لأن العنت «هو ما ضر الرجل، يقال منه عَنِتَ فلان فهو يَعْنَتُ عنَتا، إذا أتى ما

84) النساء : 25.



يضره في دين، أو دنيا، ومنه قول الله تبارك وتعالى : ﴿**ودوا ما عنتم**﴾، [آل عمران : 118]. ويقال قد أعنتني فهو يُعنتني، إذا نالني بمضرة، وقد قيل : العنت الهلاك، فالذين وجهوا تأويل ذلك إلى الزنا، قالوا : الزنا ضرر في الدين وهو من العنت، والذين وجهوه إلى الإثم قالوا : الآثام كلها ضرر في الدين وهي من العنت، والذين وجهوه إلى العقوبة التي تعنته في بدنه من الحد، فإنهم قالوا : الحد مضرة على بدن المحدود في دنياه، وهو من العنت». (85)

وبعد أن حاول التماس وجه الصواب لكل الأقوال الواردة في معنى (العنت) في الآية المذكورة انتهى إلى القول : «وقد عم الله بقوله : ﴿**لمن خشي العنت منكم**﴾، جميع معاني العنت، ويجمع جميع ذلك الزنا، لأنه يوجب العقوبة على صاحبه في الدنيا بما يعنت بدنه، ويكتسب به إثما ومضرة في دينه ودنياه، وقد اتفق أهل التأويل الذين هم أهله، على أن ذلك معناه، فهو وإن كان في عينه لذة وقضاء شهوة، فإنه بأدائه إلى العنت، منسوب إليه موصوف به، إذ كان للعنت سببا». (86)

وفي تفسير معنى «الغَوْل» في قوله تعالى في وصف النعيم الذي يتمتع به أهل الجنة : ﴿**لا فيها غول ولاهم عنها ينزفون**﴾. (87)

يقول أبو جعفر : «...وقوله : «لا فيها غوْل»، يقول : لا في هذا الخمر غول، وهو أن تغتال عقولهم، يقول : هذه الخمر لا تذهب بعقول شاربيها، كما تذهب بها خمور أهل الدنيا إذا شربوها فأكثروا منها كما قال الشاعر :

وما زالت الكأسُ تغتالنا
وتذهبُ بالأول الأول

85) تفسير الطبري 8 / 206 ش.

86) نفسه : 8 / 207 ش.

87) الصافات : 47.



والعـرب تقول : ليس فيهـا غيْـلة وغائلـة وغـوْل بمعنى واحد... وقـد يحتمل قوله : «لا فيهـا غول» أن يكون معنيا به، ليس فيهـا ما يؤذيهم من مكروه، وذلك أن العـرب تقول للرجل يصـاب بأمر مكروه، أو ينال بـداهية عظيمة، غال فلانا غول.

وقـد اختلف أهل التأويـل في تأويل ذلك فقـال بعضهم : ليس فيهـا صداع... وقال آخـرون ليس فيها أذى فتشكى منه بطـونهم، وقال آخرون معنى ذلك : أنها لا تغـول عقولهم... وقـال : آخـرون : بل معنى ذلك ليس فيها أذى ولا مكروه، وقال آخرون بل معنى ذلك ليس فيها إثم». ثم ينتهي أبو جعفـر كعادته إلى محاولـة الجمع والتوفيق بين هـذه التفسيرات النقلية المتعددة مبينا وجـه الصواب في كل واحد منها فيقـول : «ولكل هذه الأقوال التي ذكرنا وجه، وذلك أن الغول في كلام العرب هو ما غال الإنسان فذهب به، فكل من ناله أمر مكروه ضربوا له بـذلك المثل، فقالوا : غالت فلانا غول، فالذاهب العقل من شرب الشراب، والمشتكي البطن منـه، والمصدع الرأس من ذلك، والذي ناله منه مكروه، كلهم قد قالته غول، فإذا كان ذلك كذلك، وكان الله تعـالى ذكره، قد نفى عن شراب الجنة، أن يكـون فيها غول، فالـذي هو أولى بصفته أن يقال فيه كما قال الله جلّ ثناؤه : «لا فيها غول» فيعم بنفي كل معاني(88) الغول عنـه، وأعم ذلك أن يقال : لا أذى فيهـا ولا مكروه على شاربيها، في جسم ولا عقل ولا غير ذلك».(89)

وهذا النص على طـوله يثير قضية منهجية في تفسير القـرآن الكريم وفي تفسير الطبري بالذات، وهي كيف تنتقل اللفظة من الـدلالة اللغوية المحضة إلى الـدلالـة القرآنيـة ؟ وبتعبير أدق كيف يكتسب التفسير القـرآني حجيتـه اللغوية، وهنـا نجد – كما قدمنا – تداخـلا محكما وعميقا عند الطبري بين

88) «المعاني» هنا بمعنى الصفات، وكثير ما يستعمل الطبري هذا المصطلح بهذا «المعنى8».

89) تفسير الطبري 23 / 55 ح.



معنى التفسير القرآني الذي يعطى للفظة القرآنية في محلها من الآية القرآنية المفسرة، وبين المعنى المطلق العام الذي لها في كلام العرب. والطبري يحاول دائما - وبطريقة منهجية فذة - أن يلتمس للتفسيرات الواردة عن من يسميهم أهل التأويل، وجها لغويا تصبح معه مقبولة غير مردودة، لأن التفسير اللغوي لا يقل قيمة عن التفسير النقلي لأن «اللغة والنحو يجريان مجرى الاستدلال بالنصوص»،(90) كما يقول السيوطي في المزهر، ولأن «الشريعة تثبت بالعربية»،(91) كما يقول القرطبي في تفسيره. لكن محل الإشكال عند الطبري ليس هو التسليم المبدئي بحجية اللغة في التفسير، فتلك عادة أهل السنة عموما، وهو نفسه على الخصوص - ولكن محل الإشكال لديه في كيفية توظيف الدليل اللغوي بإزاء التفسيرات النقلية، خصوصا عندما يقع تعارض بينهما، وفي مثل هذه الحال فإننا نجد الطبري يفرق تفريقا حاسما بين التفسير اللغوي والتفسير النقلي مقدما هذا الأخير على الأول، يقول (مثلا) في رده على بعض من يسميهم أهل العربية «...وأما الذين ذكرنا قولهم من أهل العربية فقد قالوا على مذهب العربية، غير أنهم أغفلوا معنى الكلمة وحملوها على غير وجهها من التأويل، وإنما ينبغي أن يحمل الكلام على وجهه من التأويل ويلتمس له على ذلك الوجه للإعراب في الصحة مخرج، لا على إحالة الكلمة عن معناها، ووجهها الصحيح من التأويل»،(92) وهذا النص يدل دلالة صريحة على أن سلطة التفسير النقلي تفوق كثيرا سلطة التفسير اللغوي، وأننا يجب أن نضع في الترتيب المنهجي الأول قبل الثاني، ومن أجل ذلك فقد كان الطبري يفرق بين التفسير اللغوي والتفسير النقلي عندما لا يمكنه الجمع بينهما. يقول في التعليق على بعض التفسيرات اللغوية : «...ولكن صاحب هذه المقالة أظن به أنه لم يتدبر التأويل ولزم

---

90) المزهر 1 / 118.

91) أحكام القرآن : 1 / 169 - 170.

92) تفسير الطبري 19 / 138.



سنن العربية»،(93) ويقول في موضع آخر ملتزما جانب الحياد في الحكم : «...وهذا القول الآخر على مذهب العربية أصح، والأول إلى مذهب أهل التأويل أقرب».(94)

4 - التدقيق في شرح معنى الكلمة :

لعل ما يميز الطبري أكثر من غيره من المفسرين هو محاولة التحديد اللغوي والمنطقي الدقيقين للمادة القرآنية المفسرة، ومن أجل ذلك، فقد كانت شروحه اللغوية تتسم بكثير من الدقة والتحديد في تحليل معنى الكلمة المفردة في محلها من الآية القرآنية المفسرة وذلك بوصف الخصائص المميزة لمعنى الكلمة، وذكر مكوناتها الخاصة التي تميزها عن غيرها، يقول (مثلا) في تفسير قوله تعالى من سورة «الدهر» : ﴿**ويسقون فيها كأسا كان مزاجها زنجبيلا**﴾،(95) «يقول تعالى ذكره ويسقى هؤلاء القوم الأبرار في الجنة كأسا، وهي كل إناء فيه شراب فإذا كان فارغا من الخمر لم يقل له كأس، وإنما يقال له إناء، كما يقال للطبق الذي تهدى فيه الهدية «مهدى»، مقصورا ما دامت عليه الهدية، فإذا فرغ مما عليه كان طبقا أو خوانا ولم يكن مهدى»،(96) وفي تحديد معنى «الهباء» يقول : «...والهباء هو الذي يرى كهيأة الغبار إذا دخل ضوء الشمس من كوة يحسبه الناظر غبارا، ليس بشيء تقبض عليه الأيدي، ولا تمسه ولا يرى ذلك في الظل»،(97) ومما يدل على ميله إلى التدقيق في الوصف والتعريف ما ورد لديه في رده على من ذهب

---

93) تفسير الطبري 11 / 320 ش.

94) تفسير الطبري 17 / 124 - 125 ح.

95) الدهر : 17.

96) تفسير الطبري 29 / 218 ح.

97) تفسير الطبري 19 / 4 ح.



بالرؤوس إلى معنى الأعناق في سياق تفسير قوله تعالى : ﴿**سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب، فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان**﴾،(98) حيث يقول : «...واعتل قائلو هذه المقالة : «أي من ذهب بالأعناق إلى معنى الرؤوس» بأن الذي فوق الأعناق : الرؤوس، قالوا : وغير جائز أن تقول : فوق الأعناق، فيكون معناه الأعناق، قالوا : ولو جاز ذلك جاز أن يقال : «تحت الأعناق»، فيكون معناه الأعناق، وذلك خلاف المعقول من الخطاب، وقلب لمعاني الكلام»،(99) وبما أن التفسيرات التي يقدمها الطبري قد تنبني عليها أحيانا أحكام فقهية وشرعية، فإنه يحاول تحديد ماهية المادة المشروحة حتى يظهر حكم الله فيها على وجه أدق وأكمل، يقول في تحديد معنى «الميتة» في قوله تعالى من سورة المائدة : ﴿**حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به**﴾،(100) يقول : «والميتة كل ماله نفس سائلة من دواب البر وطيره، مما أباح الله أكلها، أهليها ووحشيها، فارقتها روحها بغير تذكية، وقد قال بعضهم «الميتة» : هو كل ما فارقته الحياة من دواب البر وطيره بغير تذكية، مما أحل الله أكله»..(101)

5 - بيان الفروق المعنوية بين الكلمات :

ومما هو بسبب وثيق من الدقة في شرح المعنى، ما يمكن الاصطلاح عليه بالفروق المعنوية بين الألفاظ المفردة التي تنتمي إلى حيز دلالي واحد، كتلك التي تبدو مترادفة، لكنها ليست كذلك في الحقيقة، من حيث إنه يوجد بينها فرق معين في درجات التعبير عن المعنى.

---

98) الأنفال : 12.

99) تفسير الطبري 13 / 430 ش.

100) المائدة : 3.

101) تفسير الطبري 9 / 492 ش.



ولقد كان ابن جرير ينبه في أكثر من موضع على وجوب مراعاة التفريق الدلالي بين هذه الكلمات، وهو صنيع يحمد له ولغيره ممن اشتغلوا بتصنيف المعاجم، خصوصا منها ما يعرف بمعاجم المعاني على نحو ما هو عليه الأمر عند الثعالبي في كتابه «فقه اللغة وسر العربية»، وعند أبي هلال العسكري في كتابه الذي سماه «الفروق في اللغة» وعند ابن سيده في معجمه المخصص، وما نسبه العلماء إلى الحكيم الترمذي في كتابه المسمى «الفروق ومنع الترادف»،(102) وغيرهم، حيث تفطن هؤلاء جميعا إلى أن بعض الكلمات التي تنتمي إلى حقل دلالي واحد، تختلف فيما بينها في درجة التعبير عن المعنى، وإن كانت هناك علاقة مفهومية تقوم بينها، فإن في الواحدة منها جزءا من المعنى لا يوجد في الأخرى.

ولقد نص الدارسون لعلوم القرآن على أن مراعاة هذه الفروق تعتبر من القواعد التفسيرية المهمة التي يجب أن يكون المفسر على بينة منها، وهو ما سماه السيوطي «قاعدة في الألفاظ يظن بها الترادف وليست منه»،(103) وما سماه في موضع آخر بـ «قواعد مهمة يحتاج المفسر إلى معرفتها»،(104) بل إن السيوطي نفسه نقل عن الزركشي الاحتياط في القول بالترادف في تفسير القرآن خصوصا على مستوى الجمل والتراكيب فقال : «على المفسر مراعاة مجاري الاستعمالات في الألفاظ التي يظن بها الترادف، والقطع بعدم الترادف ما أمكن، فإن للتركيب معنى غير الإفراد، ولهذا منع كثير من الأصوليين وقوع أحد المترادفين موقع الآخر في التركيب، وإن اتفقوا على جوازه في الإفراد».(105) ولقد أجاد الطبري وأبدع في هذا المجال يقول مثلا

102) ينظر تفسير القرآن مما اشتبهت أسماؤه واختلفت معانيه ليحيى ابن سلام. مقدمة المحقق ص : 15.

103) الاتقان 2 / 306.

104) معترك الأقران في إعجاز القرآن 3 / 602.

105) الاتقان 4 / 200.



مفرقـا بين «الإثم» و«الخطيئة» في قولـه تعالى : ﴿**ومن يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم بــه بريئا فقـد احتمل بهتانـا وإثما مبينا**﴾.(106) «قال أبو جعفر، ومن يعمل خطيئة، وهي الذنب، أو إثما وهو ما لا يحل من المعصية، وإنما فرق بين الخطيئـة والإثم، لأن الخطيئة قد تكـون من قبل العمد وغير العمد، والإثـم لا يكون إلا من العمد، ففصـل جل ثناؤه لذلـك بينهما فقال : «ومن يأت خطيئة على غير عمد منــه لها، أو إثما على عمد منه...»،(107) وفي تفسير قـوله تعـالى من سـورة لقمان : ﴿**فلا تغرنكم الحيـاة الدنيا، ولا يغرنكم بالله الغرور**﴾،(108) يقـول في تفسير معنى الغـــرور في الآيــة : «وقوله : ولا يغرنكم بالله الغرور، يقول ولا يخدعنكم بالله خادع، والغرور بفتح الغين ما غر الإنسان من شيء كائنا مـا كان شيطانا كان أو إنسانا أو دنيـا، وأمـا الغـرور بضم الغين، فهـو مصدر مـن قول القـائل : غـررتـه غرورا،(109) «ويقول في تفسير هــذه المادة نفسها من قولــه تعالى : ﴿**...وما الحياة الـدنيا إلا متـاع الغرور**﴾،(110) «وقـد روي في تأويـل ذلك مـا : حدثني به المثنى قال : حدثنا إسحـاق قال : حدثنا جرير، عن الأعمش، عن بكير بن الأخنس، عن عبد الرحمن بن سابط في قوله : ﴿**وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور**﴾ قال : كزاد الـراعي، تزوده الكف من التمر، أو الشيء من الدقيق، أو الشيء يشرب عليه اللبن، فكأن ابن سابط ذهب في تأويله هذا إلى أن معنى الآية : وما الحياة الدنيا إلا متاع قليل لا يبلغ من تمتعه، ولا يكفيه لسفره، وهذا التأويل وإن كـان وجها من وجوه التأويل، فإن الصحيح من القول فيه هو ما قلنا، لأن الغـرور إنما هو الخداع في كلام العرب، وإذ كان

---

106) النساء : 112.

107) تفسير الطبري 9 / 197 ش.

108) لقمان : 33.

109) تفسير الطبري 21 / 86 ح.

110) آل عمران : 185.



كذلك، فلا وجه لصرفه إلى معنى «القلة» لأن الشيء قد يكون قليلا وصاحبه منه في غير خداع ولا غرور، وأما الذي هو في غرور، فلا القليل يصلح له ولا الكثير مما هو منه في غرور. والغرور مصدر من قول القائل : غرني فلان فهو يغرني غرورا بضم الغين وأما إذا فتحت الغين من الغرور، فهو صفة للشيطان الغرور الذي يغر ابن آدم حتى يدخله في معصية الله، فيما يستوجب به عقوبته».(111)

وفي تفريقه بين الإسراف والاقتار والقوام في قوله تعالى من سورة الفرقان : ﴿**والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما**﴾،(112) يبين بطريقة حية وأمثلة تطبيقية من الحياة اليومية، حدود الفرق من الناحية الشرعية بين الإسراف والإقتار والتوسط بينهما «القوام» فيقول : «يقول تعالى ذكره : والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا في إنفاقها.

ثم اختلف أهل التفسير في النفقة التي عناها الله في هذا الموضع، وما الإسراف فيها والإقتار، فقال بعضهم : الإسراف ما كان من نفقة في معصية الله، وإن قلت، قال : وإياها عنى الله، وسماها : إسرافا، قالوا : والإقتار : المنع من حق الله، وقال آخرون : الإسراف المجاوزة في النفقة الحد، والإقتار التقصير عن الذي لابد منه. وقال آخرون الإسراف هو أن تأكل مال أخيك بغير حق، ثم يرجح بين هذه المعاني فيقول : «...والصواب من القول في ذلك من قال : «الإسراف في النفقة الذي عناه الله في هذا الموضع ما جاوز الحد الذي أباحه الله لعباده إلى ما فوقه، والإقتار ما قصر عما أمر الله به، والقوام بين ذلك، وإنما قلنا أن ذلك كذلك، لأن المسرف والمقتر كذلك، ولو كان الإسراف والإقتار في النفقة مرخصا فيهما ما كانا مذمومين، ولا كان المسرف ولا المقتر مذموما، لأن ما أذن الله في فعله فغير مستحق فاعله الذم.

---

111) تفسير الطبري 7 / 453 ش.

112) الفرقان : 67.



فإن قال قائل، فهل لذلك حد معروف تبينه لنا ؟

قيل : نعم، ذلك مفهـــوم في كل شيء من المطـــاعم والمشـــارب والملابس والصـــدقة وأعمال البر، وغير ذلك، نكـره تطـويل الكتاب بكل نـوع من ذلك مفصلا، غير أن جملة ذلك هو ما بينـا، وذلك نحو أكل آكل من الطعام فوق الشبع ما يضعف بدنه، وينهك قواه ويشغلـه عن طاعة ربه، وأداء فرائضه، فـــذلك من السرف، وأن يترك الأكل ولـــه إليـــه سبيل، حتـى يضعف ذلك جسمه، وينهك قواه، ويضعفه عن أداء فـرائض ربه، فذلك من الإقتار، وبين ذلك القـوام، وعلى هذا النحو كـل ما جانـس ما ذكـرنا، فأمـا اتخاذ الثوب للجمال يلبسه عند اجتماعه مع النـاس وحضوره المحافل والجمع والأعياد، دون ثوب مهنته، أو أكله من الطعام مـا قواه على عبادة ربه مما ارتفع عما قد يسد الجوع مما هو دونه مـن الأغذية، غير أنه لا يعين البدن على القيام لله بالواجب معونته، فذلك خارج عن معنى الإسراف، بل ذلك من القوام، لأن النبي ﷺ قد أمر ببعض ذلك وحض على بعضه كقـوله : «ما على أحدكم لو اتخذ ثوبين، ثوبا لمهنته، وثوبا لجمعته وعيده»، وكقوله : «إذا أنعم الله على عبد نعمـة أحب أن يرى أثـره عليه»، وما أشبـه ذلك من الأخبار التـي قد بيناها في موضعها».(113)

ولعمـري إن هـذا لصنيع يحمد للطبري في جهـوده ومحاولاتـه الجادة القيمـة للتفـريق بين الكلمات التي تبدو مترادفـة، أو تلك التي تقـوم بينهـا علاقة ضـدية، ولكن هذه العلاقة تبدو غير واضحـة وغير دقيقة. وإذا كان أبو هلال العسكري (ت395هـ) قد اشتكى في مقدمـة كتابه (الفروق في اللغة) من عـدم تأليف كتاب قبل في هـذا البـاب، فإن الطبري تفطن قبله بأجيـال وسنين إلى الفروق اللغوية والشرعية الدقيقة بين الكلمات، وإن لم يفرد لذلك كتابا خاصا به. وفيما قـدمناه أيضا رد صريح وقوي على من ذهب إلى أنه

113) تفسير الطبري 19 / 38 – 39 ح.



«لم يجد في كتب التفسير شيئا من العلم اللغوي الذي يبحث في دقائق الفروق».(114)

6 – تقييد المعنى وحصره :

ومما هو داخل أيضا في باب الدقة والتحديد في التفسير ما نجده عند الطبري من تقييد المعنى وحصره، ودفع المعاني غير المقصودة التي قد تتبادر إلى الذهن في تفسير الكلمة في موضعها من الآية القرآنية المفسرة، وهذا النهج الذي يسلكه الطبري في تحديد معنى الكلمة هو صحيح إلى حد بعيد ما دمنا نعلم أن المعجم لا يتجاوز في تحديده لمعاني الكلمات «العلاقة العرفية بين الكلمة ومجموع معانيها على الشيوع»،(115) ولأن المعنى المعجمي يتصف أيضا «بالتعدد والتنوع والاحتمال».(116) كما قدمنا.

بناء على هذا الأساس فقد كان الطبري يحرص أشد الحرص في المقام الذي تقتضيه الضرورة المنهجية على أن للكلمة معنى معينا في الآية هو أولى بها من غيره من المعاني الأخرى المتعددة التي لها في حقل المعجم، ويمكن أن نسوق في هذا السياق أمثلة حية يحاول فيها الطبري دفع أي خلط أو التباس في فهم المعنى المقصود من الكلمة في الآية القرآنية المفسرة، يقول أبو جعفر في تفسير قوله تعالى من سورة المائدة : ﴿**فمن اضطر في مخمصة**﴾،(117) يقول : «يعني تعالى ذكره بقوله : (فمن اضطر) فمن أصابه ضر في مخمصة يعني في مجاعة، وهي مفعلة مثل المجبنة والمبخلة والمنجبة من خَمص البطن، وهو اضطماره، وأظنه في هذا الموضع مَعْنِيٌّ به اضطماره من الجوع وشدة السغب. وقد يكون في غير هذا الموضع اضطمارا

114) من بديع لغة التنزيل للدكتور إبراهيم السامرائي ص : 11.

115) الأصول لتمام حسان ص : 320.

116) نفسه ص : 320.

117) المائدة : 3.



من غير الجوع والسغب، ولكن من خلقة كما قال نـابغة بني ذبيان في صفة امرأة بخمص البطن :

والبطْـــنُ ذو عُــكَـنٍ خميصٌ لَــيِّــنٌ
والنحْــرُ تَـنْـفُـجُــه بِــثَـدْيٍ مُـقْـعَـد

فمعلـوم أنه لم يـرد صفتـها بقولــه : (خميص) بالهـزال والضــر من الجـوع، ولكــنه أراد وصفها بلطافـة طي ما علــى الأوراك والأفخـاذ من جسـدهـا، لأن ذلـك ممــا يحمــد من النــساء، ولكـن الــذي في معــنى الوصف بالاضطــمار والهـزال من الـضــر من ذلـك، قــول أعـشى بني ثعلبـة :

تَـبِـيتون في الـمَـشْـتى مِــلاَءً بُـطُـونُـكُـمْ
وجاراتُـكُــمْ غَـرْثَـى يَــبِـتْـنَ خَـمَـائصا

يعني بذلك يبتن مضطمرات البطون من الجوع والسغب والضر فمن هذا المعنى قوله في مخمصة».(118)

واضح من كـلام الطبري في بيـان معنى «الخمص» أن معنـاه في عمـوم اللغة وإطلاقها العام (الهزال)، لكن قيمته الدلالية تختلف بـاختلاف أسبابه ومواصفاته، فإن كان في النعت بـالحسن والجمال، فإن قيمته الدلالية تكون إيجابية، وأما إن كان عارضا ولم يكن طبيعيا (أي ليس من خلقة)، ولكن من الضر والجوع كما هو الشأن في آية المائدة، فإن قيمته الدلالية تكون سلبية، وهـذا الذي ذكـره الطبري في تفسير هذه المادة لم يشر إليـه بهذا الوضـوح وهذه الدقـة علماء الغريب ولا علماء التفسير ولا علماء المعجم أنفسهم، فقد قال ابن قتيبة «المخمصــة : المجاعة، والخمص : الجوع».(119) وقال الراغب

---

118) تفسير الطبري 9 / 532 – 533 ش.

119) غريب القرآن ص : 114.



الأصفهاني «في مخمصة أي مجاعة تورث خمص البطن أي ضموره، يقال : رجل خامص أي : ضامر وأخمص القدم باطنها وذلك لضمورها».(120)

7 – بيان المعنى العام للكلمة :

من المقومات المنهجية الأساسية التي ينهجها الطبري في التفسير، الجنوح إلى بيان المعنى العام المطلق الذي يكون لمعنى الكلمة مما يجعله يرتفع بتحليله لهذا إلى مستوى من التجريد والتعميم والشمول، بحيث يستغرق شرحه لها جميع المعاني الممكنة والمحتملة التي تقبل الكلمة أن تحتويها، ولا شك أن المعنى المعجمي هو في أساسه وحقيقته معنى تجريدي، وبقدر ما يكون الشارح أقدر على تجريد المعنى، يعطي معنى أوسع وأشمل وأعمق للمادة المعجمية المفسرة، وعلى هذا الأساس كان الطبري يسوق تعريفاته لكثير من المواد المعجمية في التفسير، حيث يضع المعنى في صيغة مجردة عامة، يقول مثلا في تعريف معنى (الصاعقة) في قوله تعالى من سورة البقرة : ﴿**...فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون**﴾،(121) «وأصل الصاعقة كل أمر رآه المرء أو عاينه أو أصابه حتى يصير من هَوْلِهِ وعظيم شأنه إلى هلاك وعطب، وإلى ذهاب عقل وغُمورِ فهم أو فقد بعض آلات الجسم، صوتا كان ذلك أو زلزلة أو رجفا...»،(122) ويقول في تعريف السبب من قوله تعالى : ﴿**...وتقطعت بهم الأسباب**﴾،(123) «...قال أبو جعفر : والأسباب جمع سبب، وهو كل ما تسبب به الرجل إلى طَلِبَتِهِ وحاجته، فيقال للحبل :

---

120) المفردات في غريب القرآن (خمص)، وللمقارنة بين صنيع الطبري في تفسيره لهذه المادة، وتفسير علماء التفسير واللغة لها يرجع إلى : تفسير ابن عطية 5 / 32 – والكشاف للزمخشري 1 / 594. وتفسير القرطبي 6 / 64 – وأساس البلاغة (خمص) ولسان العرب (خمص).

121) البقرة : 55.

122) تفسير الطبري 2 / 83 ش.

123) البقرة 166.



«سبب»، لأنه يتسبب بالتعلق به إلى الحاجة التي لا يوصل إليها إلا بالتعلق به. ويقال للطريق «سبب» للتسبب بركوبه إلى ما لا يدرك إلا بقطعه، وللمصاهرة سبب لأنها سبب للحرمة، وللوسيلة «سبب» للوصول بها إلى الحاجة، وكذلك كل ما كان به إدراك الطلبة فهو سبب لإدراكها»،(123م) ويقول في موضع آخر : ...وأصل السبب عند العرب كل ما تسبب به إلى الوصول إلى المطلوب من حبل أو وسيلة، أو رحم أو قرابة أو طريق أو محجة أو غير ذلك»،(124) والملاحظ في هذه الأمثلة التي قدمنا وفي كثير غيرها في بابها أن تجريد المعنى يتم في غالب الأحيان عن طريق رد الكلمة إلى معناها الأصلي وبيان المعنى الأساسي الذي تندرج تحته مجموعة لا متناهية من المعاني الجزئية الفرعية، وهو ما سنفصل الحديث عنه في الصفحات اللاحقة.

8 – **بيان أصل المادة المعجمية :**

من خلال استقراء الشروح المعجمية التي يسوقها الطبري بين يدي تفسير الآيات القرآنية الكريمة نجد أنه كان شديد الحرص على بيان الأصل اللغوي للمادة القرآنية، بل إنه كان مفتونا بذلك إلى حد بعيد، حيث نجده يبين دوران اللفظة وتصرفها على معان مختلفة، تنبني كلها على المعنى المركزي الثابت، الذي تبقى له علاقة بكل المعاني الأخرى التي تتفرع عنه، سواء عن طريق ذكر العلاقة الاشتقاقية بين الكلمات، أو عن طريق بيان ما حصل فيها من تطور من المعنى المادي المحسوس إلى المعنى المجرد أو من الحقيقة إلى المجاز، أو من العموم إلى الخصوص أو غير ذلك. وفي كل هذه الأحوال فإن الطبري كان يبين بوضوح المناسبة الدلالية ووجه العلاقة بين

123م) تفسير الطبري : 3 / 292 ش.

124) نفسه. 23 / 129 – 130 ح.



المعنى المنقول عنه، والمعنى المنقول إليه، وبتعبير آخر، فإن الطبري ينطلق في دراساته للمفردات من تحديد معناها القاعدي ثم شرحها شرحا تاريخيا واستعماليا مع الدخول إليها من جوانب مختلفة، ولا يقف الطبري عند هذا الحد وإنما يتجاوز ذلك بطريقة تدريجية إلى بيان وجه العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى القرآني للمفردة القرآنية المفسرة يقول (مثلا) في تفسير معنى (الصبر) من قوله تعالى : ﴿**واستعينوا بالصبر والصلاة**﴾،(125) «...وقد قيل إن معنى الصبر في هذا الموضع الصوم، والصوم بعض معاني الصبر، وتأويل من تأول ذلك عندنا، أن الله تعالى ذكره، أمرهم بالصبر على ما كرهته نفوسهم من طاعة الله، وترك معاصيه، وأصل الصبر منع النفس محابها، وكفها عن هواها ولذلك قيل للصابر على المصيبة (صابر) لكفه نفسه عن الجزع، وقيل لشهر رمضان «شهر الصبر»، لصبر صائميه عن المطاعم والمشارب نهارا، وصبره إياهم عن ذلك : حبسه لهم، وكفه إياهم عنه، كما تصبر الرجل المسيء للقتل فتحبسه عليه حتى تقتله، ولذلك قيل : قتل فلان فلانا صبرا، يعنى به حبسه عليه حتى قتله، فالمقتول مصبور، والقاتل صابر».(126)

وفي تفسير الطبري لقوله تعالى : ﴿**...حَتى تكون حرضا أو تكون من الهالكين**﴾،(127) يقول : «وأصل الحرض : الفساد في الجسم والعقل من الحزن أو العشق، ومنه قول العرجي :

إني إمرؤ لَجَّ بي حُبٌّ فأحْرضني
حتى بَلِيت، وحتى شَفَّنِي السَّقَمُ

يعني بقوله : (فأحرضني) أذابني فتركني محرضا، يقال منه رجل حرض، وامرأة حَرَضٌ، وقوم حرض، ورجلان حرض على صورة واحدة

125) البقرة : 45.

126) تفسير الطبري : 2 / 11 ش.

127) يوسف : 85.



للمذكر والمؤنث، وفي التثنية والجمع، ومن العرب من يقول للذكر حارض، وللأنثى حارضة...»،(128) ويقول في بيان معنى السحت من قوله تعالى : ﴿سماعون للكذب أكالون للسحت﴾،(129) «وأصل السحت كَلَبُ الجوع، يقال منه : فلان مسحوت المعدة، إذا كان أكولا لا يلفى أبدا إلا جائعا، وإنما قيل للرشوة السحت، تشبيها بذلك، كأن بالمسترشي من الشره إلى أخذ ما يعطاه من ذلك، مثل الذي بالمسحوت من الشره إلى الطعام، يقال منه سحته وأسحته، لغتان محكيتان عن العرب، ومنه قول الفرزدق بن غالب :

وعَضُّ زمانٍ يا ابن مروانَ لم يَدَعْ
من الناس إلا مُسْحتاً أو مُجَلَّفُ

يعني بالمسحت الذي قد استأصله هلاكا بأكله إياه وإفساده ومنه قوله تعالى : ﴿فيسحتكم بعذاب﴾، [طه : 61] وتقول العرب للحالق اسحت الشعر أي : استأصله»،(130) ويقول في تفسير معنى مادة «كظم» في قوله تعالى : ﴿والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس﴾،(131) يعني : والجارعين «الغيظ عند امتلاء نفوسهم منه»، يقال منه : «كظم فلان غيظه، إذا تجرعه، فحفظ نفسه من أن تمضي ما هي قادرة على إمضائه، باستمكانها ممن غاظها، وانتصارها ممن ظلمها، وأصل ذلك من (كظم القربة) يقال منه (كظمت القربة) إذا ملأتها ماء، وفلان كظيم ومكظوم، إذا كان ممتلئا غما وحزنا ومنه قول الله عز وجل : ﴿وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم﴾، [يوسف : 48] يعني ممتلئا من الحزن، ومنه قيل لمجاري المياه : «الكظائم» لامتلائها بالماء ومنه قيل : أخذت بكظمه يعني بمجاري نفسه»،(132) ويقول في تفسير مادة (جبر) من قوله تعالى من سورة المائدة :

---

128) تفسير الطبري 16 / 221 – 222 ش.

129) المائدة : 42.

130) تفسير الطبري 10 / 340 ش.

131) آل عمران : 134.

132) تلفسير الطبري 7 / 214 ش. والكظم : «مخرج النفس لسان العرب : «كظم».



﴿قالوا يا موسى إن فيها قوما جبارين﴾.(133) «...وأصل الجبار المصلح أمر نفسه وأمر غيره، ثم استعمل في كل من اجتر نفعا إلى نفسه بحق أو باطل طلب الإصلاح لها حتى قيل للمتعدي إلى ما ليس له بغيا على الناس، وقهرا لهم وعتوا على ربه : جبار، وإنما هو فعال، من قولهم : جبر فلان هذا الكسر إذا أصلحه ولأمه، ومنه قول الراجز :

قد جَبَرَ الدينَ الإلهُ فَجَبَرْ

وَعَوَّرَ الرحمنُ مَنْ وَلَّى الْعَوَرْ

يريد قد أصلح الدين الإله فصلح، ومن أسماء الله تعالى ذكره : الجبار، لأنه المصلح أمر عباده، القاهر لهم بقدرته».(134)

ويقول في تفسير قوله تعالى من سورة النساء : ﴿أيبتغون عندهم العزة فإن العزة لله جميعا﴾،(135) «وأصل العزة : الشدة. ومنه قيل للأرض الصلبة الشديدة : (عَزاز) وقيل : «قد اسْتُعِزَّ على المريض» إذا اشتد مرضه، وكاد يشفى ويقال : تعزز اللحم إذا اشتد، ومنه قيل : عز علي أن يكون كذا، بمعنى : اشتد علي».(136)

وفيما قدمناه من الأمثلة دليل قوي على ضلاعة الطبري وقدرته الفائقة وحسه اللغوي الدقيق في تحليله لأصل المادة المعجمية حيث يستوفي جميع الشروط العلمية والمنهجية في بيان معنى المادة، بذكر كيفية تدرجها من المعنى الأصلي إلى معان أخرى فرعية، ثم الاستشهاد لهذه المعاني ببيان جميع الاستعمالات التي لها في وجوهها الدلالية المتعددة، وإن الدارس لتفسيره ليجد نفسه أمام لغوي ضليع يفقه أسرار العربية متنا وصرفا، ونحوا وأسلوبا، وبلاغة وبيانا، وليس أمام مفسر

133) المائدة : 22.

134) تفسير الطبري 10 / 171 – 172 ش.

135) النساء : 139.

136) تفسير الطبري 9 / 319 ش وينظر تفسيره لهذه المادة في 16 / 62 ش.



للقــرآن الكريــم فقط، ولــو قام الــدارســون بجمع هذه الشروح المعجميــة الوافـــية في تفســيره لوقعــوا على معجـــم لغــوي وقــرآني شـــامل ومتكامـل.(137)

9 – **بيان المعنى الديني والشرعي للكلمة :**

إذا كانت المعاني التي تؤول إليها ألفاظ القرآن الكريم تنبني عليها أحكام في غـايـة الخطورة والأهميـة، وتترتب عليهـا نتـائج تؤثـر في حيـاة المسلم ووجدانه وسلوكه في الحياة بصفة عامة.

إذا كان الأمر كذلك، فإن الطبري يحاول في كثير من الأحيان تجاوز بيان المعنى اللغوي للكلمـة إلى المفهوم الدقيق الذي يجب أن يكـون لها في القرآن الكريم بصفة خاصة، ولا نريد في هذا السياق أن نتحدث عن التطور الدلالي الذي أحـدثه القـرآن الكريم في دلالات الألفـاظ اللغويـة المعروفـة على عهد الجاهليـة حيث أصبحت لها قيمة دلاليـة جديـدة تستجيب لروح الإســلام ومفاهيمه الجديدة، لا نريد أن نتحدث عن ذلك الآن، لأن علماء اللغة أشبعوا القول فيه فيما سموه : «باب الألفاظ الإسلامية».(138) وحسبنا هنا أن نشير إلى أن كثيرا من الكلمات والألفاظ العربية (كالصوم والصلاة والزكاة والكفر والنفاق...) أصبحت لا تعني عند ذكرهـا إلا المعنى الاصطلاحي الذي أصبح لها في القرآن الكـريم، وفي العقيدة الإســلامية بصفــة عامــة، ولقد كـان أبو جعفر واعيا كل الوعي بما للعقيدة من أثر في توجيه المعنى، يقول في تفسير

---

137) للوقوف على أمثلة أخرى في بيان أصل المادة المعجمية في تفسير الطبري يـرجع إلى ما ذكره في شرح مادة (جزى) 2 / 27 – 28 ش، و : (نسـك) 17 / 198 ح و: «قضى» 2 / 524 ش – وكذلك مادة (سبت) 2 / 174 ش – (وفتح) 2 / 255 ش و : (فند) 16 / 256 ش. وكذلك مادة (سرب) 16 / 366 ش.

138) ينظر على سبيل المثـال كتاب الزينـة في الألفاظ العربية الإســلامية لأبي حاتم الـرازي، وكذلك المزهر للسيوطي الجزء الأول من صفحة 294 إلى : 303.



معنى (الجد) في قولــه تعالى مــن سورة الجن : ﴿**وإنه تعالى جـد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا**﴾،(139) بعد أن بين اختلاف أهل التـأويل في معناها مرجحا المعنى الـذي يقتضيه السياق، والذي يتنـاسب مع أصول العقيدة : يقول : «...وأولى الأقوال في ذلك عندنا بالصواب، قول من قال : عني بذلك : «تعالت عظمة ربنا وقدرته وسلطـانه، ثم يبين وجه الصواب فيما ذهب إليه فيقول : «...وإنما قلنا ذلك أولى بالصـواب، لأن للجد في كلام العرب معنيين أحدهما : الجد الذي هو أبو الأب أو أبو الأم، وذلك غير جائز أن يوصف به هؤلاء النفر الذي وصفهم الله بهذه الصفة، وذلك أنهم قالوا : فآمنا به، ولن نشرك بربنا أحـدا، ومن وصف الله بأن له ولدا أوجدا هـو أبو الأب أو أبو الأم فلا شك أنه من المشركين، والمعنى الآخـر الذي بمعنى الحظ، يقال فلان ذو جد في هــذا الأمر، إذا كان لــه حظ فيه، وهو الذي يقـال له بالفـارسية (البخت)، وهذا المعنى الذي قصده هؤلاء النفر من الجن بقيلهم : «وإنه تعالى جد ربنا إن شاء الله»،(140) ثم يحلل المعنى الديني المقصــود بالجد في الآية فيقــول : «...وإنما عنوا أن حظـوتــه من الملك والسلطـان والقدرة والعظمــة عاليــة، فلا تكون لــه صاحبــة ولا ولد، لأن الصاحبــة إنما تكون للضعيف العاجز الذي تضطره الشهوة البـاعثة إلى اتخاذها، وأن الولد إنما يكون عن شهوة أزعجته إلى الوقاع الذي يحدث منــه الولد، فقال النفر من الجن : علا ملك ربنا وسلطانــه وقدرته وعظمته، أن يكون ضعيفـا ضعف خلقه الذين تضطرهم الشهوة إلى اتخاذ الصاحبة، أو وقاع شيء يكون منه ولد».(141)

وفي إطار بيان الطبري لمعنى الكلمة من الناحيــة الدينية وما يتفرع عنها من دلالات شرعية يقول في تفسير كلمة (الرباني) من قوله تعالى من سورة آل عمران : ﴿**ولكن كونوا ربــانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم**

139) الجن : 3.

140) تفسير الطبري 29 / 105 ح.

141) نفسه.



تدرسون﴾،(142) حيث يسوق في شرح هـذه الكلمة شروحـا أثريـة متعددة ترجع إلى الحكمة والفقه والعقل والولاية... ثم يوجه معناها في الآية توجيها خاصا اعتمادا على الدلالة الأصليـة التي فصلها في معنى «الرب» في موضع سابق(143) فيقول : «...وأولى الأقوال عندي بالصواب في (الربانيين) أنهم جمع رباني، وأن الرباني المنسوب إلى الرَّبان الذي يرب الناس، وهو الذي يصلح أمورهم ويربها ويقوم بها».(144) ولا يقف أبو جعفـر عند هذا الشرح وإنما يتجاوز ذلك إلى محاولة تأسيس مدلول شرعي وسياسي وفقهي جديد لهذه الكلمة فيقـول : «فإذا كان الأمـر على ما وصفنـا، وكان الربـان ما ذكـرنا، والرباني هو المنسوب إلى من كان بالصفة التي وصفت : وكان العالم بالفقه والحكمة من المصلحين يرب أمور الناس، بتعليمه إياهم الخير، ودعائه إلى ما فيه مصلحتهم، وكان كذلك الحاكم التقي للـه، والوالي الذي يلي أمور الناس على المنهاج الذي وليه المقسطون من المصلحين أمور الخلق، بالقيام فيهم بما فيه صـلاح عاجلهم وآجلهم وعـائدة النفع عليهم في دينهم، ودنياهم، كـانوا جميعـا يستحقون أن يكـونـوا ممن دخل في قـول الله عـز وجل : **﴿ولكن كونوا ربانيين﴾**، فالـربانيـون إذا هم عماد الناس في الفقـه والعلم وأمور الـدين والدنيـا، ولـذلك قال مجاهـد «وهم فـوق الأحبار» لأن الأحبـار هم العلماء، والرباني الجامع إلى العلم والفقه البصر بـالسياسة والتدبير، والقيام بأمور الرعيـة وما يصلحهم في دينهم ودنياهم»،(145) ولا شك أن تصريف هـذه الكلمة في معـانيهـا المتعددة بهذا القـدر من الـدقة والعمق، والتـوسع والاستيعاب، لا نظفـر بمثل في المصادر الأخرى وإن كـان ورد فيها بشكل

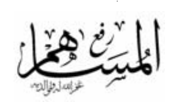
---

142) آل عمران : 79.

143) تفسير الطبري 1 / 141 – 142 ش.

144) نفسه :

145) تفسير الطبري 6 / 542 ش.



متناثر،(146) مما جعل المحقق الشيخ محمود شاكر يعتبر هذا التفسير بأنه «أجود ما قرأ في معنى (الرباني)، وهو من أحسن التوجيه في فهم معاني العربية والبصر بمعاني كتاب الله».(147)

وكثيرا ما يتجاوز الطبري الدلالة اللغوية العامة إلى المدلول الخاص الذي ترد عليه الكلمة في القرآن الكريم، يقول في تفسير معنى «الحجاب» في قوله تعالى من سورة (فصلت) : حكاية عن الكفار **﴿وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر، ومن بيننا وبينك حجاب، فاعمل إننا عاملون﴾**،(148) يقول أبو جعفر : «...يقولون : ومن بيننا وبينك يا محمد ساتر، لا نجتمع من أجله نحن ولا أنت، فيرى بعضنا بعضا، وذلك الحجاب هو اختلافهم في الدين، لأن دينهم كان عبادة الأوثان، ودين محمد ﷺ كان عبادة الله وحده لا شريك له، فذلك هو الحجاب الذي زعموا أنه بينهم، وبين نبي الله، وذلك هو خلاف بعضهم بعضا في الدين».(149)

ويقول أبو جعفر في تحديد معنى «الإصرار» في قوله تعالى من سورة آل عمران : **﴿والذين إذا فعلوا فاحشة، أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم، ومن يغفر الذنوب إلا الله، ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون﴾**،(150) يقول متعرضا لاختلاف المفسرين في معنى الإصرار بانيا معناه على فلسفة واقعية عملية : «قال أبو جعفر : وأولى الأقوال في ذلك بالصواب عندنا، قول من قال : «الإصرار» الإقامة على الذنب عامدا، وترك التوبة منه، ولا معنى لقول من قال «الإصرار على الذنب مواقع

146) ينظر على سبيل المثال : مجاز القرآن لأبي عبيدة 1 / 79 – تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص : 43. والمفردات للراغب (رب) وتفسير ابن عطية 3 / 193 وتفسير القرطبي 4 / 122. والبحر المحيط لأبي حيان 2 / 498 وكذلك لسان العرب مادة (ربب).

147) تفسير الطبري 6 / 544 ش هامش رقم : 2.

148) سورة فصلت : 5.

149) تفسير الطبري 24 / 92 ح.

150) آل عمران : 135.



الذنب، فقال : والذين إذا فعلوا فاحشة... الآية... «ولو كان المواقع الذنب مصرا بمواقعته إياه، لم يكن للاستغفار وجه مفهوم، لأن الاستغفار من الذنب إنما هو التوبة منه والندم، ولا يعرف الاستغفار من ذنب لم يواقعه صاحبه وجه، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال : «ما أصر من استغفر، وإن عاد في اليوم سبعين مرة». (151)

وفي تفسيره لمعنى «الإحصان» في قوله تعالى من سورة النساء ﴿والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم﴾، [النساء : 24]. يسوق الطبري روايات مختلفة عن أهل التأويل في معنى الإحصان، ثم يتعرض لتحليل معناه اللغوي متدرجا منه إلى المعاني الشرعية التي يحتملها مفهوم الإحصان فيقول في كلام طويل :

«...قال أبو جعفر : فأما المحصنات، فإنهن جمع محصنة وهي التي قد منع فرجها بزوج. يقال منه : أحصن الرجل امرأته يُحصنها إحصانا، و : «حَصُنَتْ فهي تَحْصُنُ حصانة» إذا عفت و«هي حاصن من النساء : عفيفة... ويقال أيضا، إذا هي عفت وحفظت فرجها من الفجور، قد أحصنت فهي مُحْصِنة «...وإنما قيل لحصون المدائن والقرى (حصون)، لمنعها من أرادها وأهلها، وحفظها ما وراءها ممن بغاها من أعدائها، ولذلك قيل للدرع درع حصينة. فإذا كان أصل الإحصان ما ذكرنا من المنع والحفظ، فبين أن معنى قوله : «المحصنات من النساء»، والممنوعات من النساء حرام عليكم إلا ما ملكت أيمانكم، وإذ كان ذلك معناه، وكان الإحصان قد يكون بالحرية... ويكون بالإسلام... ويكون بالعفة... ويكون بالزوج... ولم يكن تبارك وتعالى خص محصنة دون محصنة في قوله : ﴿والمحصنات من النساء﴾، فواجب أن تكون كل محصنة بأي المعاني كان إحصانها، حراما علينا،

151) تفسير الطبري 7 / 135 ش.



سفاحا أو نكاحـا إلا ما ملكته أيماننا منهن بشراء، كما أباحـه لنا كتاب الله جل ثناؤه، أو نكاح على ما أطلقه لنا تنزيل الله».(152)

وفي إطار بيان المدلول الشرعي للكلمـة، ولما يترتب عليه من أحكام فقهية عملية، فإن الطبري كثيرا مـا يحاول بيان المقصـود من الكلمة من النـاحية الشرعية حتى يظهر حكم الله فيها على وجه أدق وأكمل، يقول في بيان نوع الرفث المحـرم في الحج، هل هو جميع أنـواع الرفث من قبلـة ولمس بشهوة، وكل كلام فاحش، أو هـو بعض هذه الأنواع : يقول مبينـا معنى الرفث لغة وشرعا : «والرفث في كلام العرب أصلـه الإفحاش في المنطق، على ما قد بينا فيما مضى، ثم تستعمله في الكنـاية عن الجماع، فإذ كان ذلك كـذلك، وكان أهل العلم مختلفين في تأويلـه، وفي هـذا النهـي من اللـه، عن بعض معـاني الرفـث أم عـن جميـع معانيـه ؟ وجـب أن يكون على جميع معـانيه، إذ لم يأت خبر بخصوص الرفث الذي هو بـالمنطق عند النساء، من سائر معاني الرفث : يجب التسليم لـه، إذ كان غير جائز نقل حكم ظاهـر آية إلى تأويل باطن إلا بحجة ثابتة».(153)

نرى من خلال هذه الأمثلة وغيرهـا، كيف تتطور دلالة الكلمة من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي في تفسير الطبري، وأن الضوابط اللغـوية وحدها لا تكفي في بيان المراد من اللفظة القرآنيـة المفسرة، وعلى هذا الأساس فلابد من استخـدام المفـاهيم الأصوليـة (مثل العمـوم والخصـوص، والظاهـر، والباطن، والإحكام والنسـخ، لبيان المعنى الشرعي الحقيقي للكلمة، وفي مثل هذه الأمثلة نجـد الطـبري – كما قـدمنا – يحمل اللفظ على الظـاهر العام، دون الباطـن الخـاص، إلا إذا ورد دلـيل نقلـي (قرآن أو حديث) يخصص معنـاه.

152) تفسير الطبري 8 / 165 – 166 ش.

153) تفسير الطبري 4 / 133 – 134 ش.



وتبعا لـذلك فإن تفسير الطبري يساعـدنا في معرفـة المضمون الحقيقي لكثير من المفاهيم الـدينية والشرعية التي لا تسعفنا المعاجـم بجميع أنواعها في معرفتها على وجـه الدقة، خصوصا إذا علمنـا أن مصنفي المعاجم أغفلوا كثيرا من المفاهيم والمصطلحـات التي نشأت عن تطور الحضارة الإسـلامية العربية في كثير من العلوم والمعارف.

10 – بيان المعنى العلمي للكلمة :

لقد كان الإمام ابن جـرير الطبري صاحب ثقافة موسـوعية كما قدمنا، ولذلك كان يستغل استغـلالا منهجيا سليما كل معارفه ومعلوماتـه العامة حـول الحياة والكـون والإنسـان في تفسير آي القرآن الكـريم، ومن خـلال قراءتنا لسيرتـه وأخباره، نجد أنه كـان على بصر بعلوم(154) عصره كالطب والحسـاب والمنطق، وفي هذا السيـاق نـريد أن نقف على بعض الأمثلـة التي يحاول فيها الطبري تفسير المادة القرآنية تفسيرا علميا دقيقا ومقبولا، يقول في شرح معنى «الأمشـاج» من قوله تعالى في سـورة «الدهـر» ﴿**إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا**﴾،(155) بعد أن قـدم شروحـا وتفسيرات متعـددة ومتباينـة في معنى هـذه المادة، يقـول : «...وأشبه هذه الأقوال بالصواب قول من قال : معنى ذلك من نطفة أمشاج، نطفة الـرجل ونطفة المرأة، لأن اللـه وصف النطفة بأنها أمشـاج، وهي إذا انتقلت فصارت علقـة، فقد استحـالت عن معنى النطفة، فكيف تكـون نطفة أمشاجـا وهي علقة ؟. وأما الذيـن قالوا : إن نطفة الـرجل بيضـاء وحمراء،

154) يرجـع فـي ذلـك إلى ترجمتـه في مـعجـم الأدبـاء 18 / ص من 40 إلى 94 فهـي أوفى وأوسـع ترجمة له.

155) سورة الدهر : 2.



فإن المعروف من نطفة الرجل أنها سجراء(156) على لون واحد، وهي بيضاء تضرب إلى الحمرة، وإذا كانت لونا واحدا لم تكن ألوانا مختلفة، وأحسب أن الذين قالوا هي العروق التي في النطفة قصدوا هذا المعنى».(157)

وفي تفسير قوله تعالى من سورة الصافات : ﴿**كأنهن بيض مكنون**﴾،(158) يحاول الطبري تلمس وجه الشبه بين النساء في رقتهن وصفائهن وبين البيض في صيانته وصفائه فيقول : «...اختلف أهل التأويل في الذي به شبههن من البيض بهذا القول، فقال بعضهم : شبههن ببطن البيض في البياض، وهو الذي داخل القشر، وذلك أن ذلك لم يمسه شيء.

وأولى الأقوال في ذلك بالصواب عندي قول من قال : شبههن في بياضهن، وأنهن لم يمسهن قبل أزواجهن إنس ولا جان، ببياض البيض، الذي هو داخل القشر، وذلك هو الجلدة الملبسة المح، قبل أن تمسه يد أو شيء غيرها، وذلك لا شك هو المكنون، فأما القشرة العليا فإن الطائر يمسها، والأيدي تباشرها، والعش يلقاها، والعرب تقول لكل مصون : مكنون، ما كان ذلك الشيء، لؤلؤا كان أو بيضا أو متاعا كما قال أبو دهبل :

وَهي زَهْراء مثل لون الغَوا
صِ مِيزَتْ مِنْ جَوْهَرٍ مَكْنونِ

وتقول لكل شيء أضمرته الصدور، أكنته فهو مُكن».(159)

---

156) في الأصل : سحراء بالسين، ولعل الصواب أنها بالصاد : «صحراء»ع ففي لسان العرب : «والأصحر قريب من الأصهب، واسم اللون الصحر والصحرة... وقيل : الصحرة غبرة في حمرة خفيفة إلى بياض قليل، وقيل الصحرة حمرة تضرب إلى غبرة، ورجل أصحر وامرأة صحراء في لونها «لسان العرب» (صحر).

157) تفسير الطبري : 29 / 205 ح.

158) الصافات : 49.

159) تفسير الطبري 23 / 57 – 58 ح. وينظر أمثلة أخرى في تفسير الطبري لقوله تعالى : ﴿**ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون**﴾. الذاريات : 49 تفسير الطبري 27 / 9 ح – وفي تفسير قوله تعالى : ﴿**قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى**﴾ طه : 50) تفسير الطبري 16 / 172 ح – 173.



وفي هـــذه الأمثلة التي قدمـــنا نجـد أبا جعفـر يعتمـــد على عنصـــر التجـربة والحس والملاحظـــة والتأمل في تقـديـره للأشيـاء، وتحليلـــه لها، وفهمـه لمعنـاهـا ممـا ينبئ عن شخصيتـه المدركـة لكل مظاهـــر الحـــياة وجوانبها.

11 - الاستعانة بالسياق الخارجي في شرح الكلمات :

لقد قدمنا القول في الأخذ بمفهوم السيـاق بكل أنواعه مبدأ أساسيا(160) في التفسير عنـد الطبري، وفي هـذا المقـــام سنقتصر على مـا يمكن تسميتـه بالسيـاق الخارجي أو السياق الاجتماعي الذي يحيط بمعنى الآية القـرآنية المفسرة التي لا يمكن فهمها بـدونه فهما دقيقا وسليما، وعلى هـذا الأسـاس فقـد كـان الطبري يعمل على توظيـف معطيات الحيـاة الجاهليـة في تفسير القرآن الكريم، وبيـان مفرداته، حتى ليمكن اعتبار تفسيره من هـذه الزاوية مرجعا هاما في هذا الباب، ولا شك أن هناك علاقة معرفية بين القرآن الكريم والحياة الجاهلية في كثير من الجوانب، بل إن الحيـاة الجاهلية نفسها تعتبر مدخلا أسـاسيا وضروريا لفهم القرآن الكريم، والإسلام بصفـة عامة، ومن حيث إن الطبري كان عارفا بأيام العـرب وأخبارها وأشعارها – مما فصّل الحديث عنه في موسوعته التاريخية الرائدة – فقد كان يستغل هذه المعارف في تفسير القرآن الكريم استغلالا منهجيا سليما، يقول (مثلا) في رده على من ذهب إلى أن معنى (أكل الباطل) – في قوله تعالى من سورة النساء : ﴿**يا أيها الـذين آمنوا لا تأكلـوا أموالكم بينكم بـالباطل، إلا أن تكـون تجارة عن تراض منكم**﴾،(161) «هـو أكل الرجل طعـام أخيه قِـرًى»، ويبني رده على

---

160) يرجع إلى المبحث الخاص بـالضوابط اللغوية في تفسير الطبري (الفعل الثـالث من الباب الأول) من هذا البحث : 112 – 141.

161) النساء : 29.



هـذا التفسير على حقيقة اجتماعيـة في حيـاة العرب، هــي أن تقديم القـرى للضيف كان من حميد أفعال الجاهليين التي يعرفها الخاصة والعامة، وكان جزءا من المقـومات الأخـلاقية والاجتماعية عنـدهم، يقول في هـذا السياق : «...لنقل علماء الأمة جميعا وجها لها : أن قرى الضيف وإطعام الطعام كان من حميد أفعـال أهل الشرك والإسلام التي حمد اللـه أهلها عليهـا، وندبهم إليهـا، لأن اللـه لم يحرم ذلك في عصر من العصـور، بل نـدب إليـه عبـاده وحثهم عليــه، وإذ كـان ذلـك كـذلك، فهــو من معنى الأكـل بـالبــاطل خارج...».(162)

وفي تفسير قولـه تعالى : ﴿**أرأيت من اتخذ إلـهه هـواه، أفأنت تكـون عليه وكيلا**﴾،(163) يقول أبو جعفر : «يقول تعالى ذكره أرأيت يا محمد من اتخذ إلـهه شـهـوتـه التي يهواها، وذلك أن الـرجل من المشركين كـان يعبـد الحجر، فـإذا رأى أحسن منه رمى بـه، وأخذ الآخـر يعبده، فكـان معبوده وإلهه ما يتخيره لنفسه، فلذلك قال جل ثناؤه : ﴿**أرأيت من اتخذ إلـهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا**﴾.

ويقول في معنى الاستقســام بالأزلام من قوله تعـالى من سورة المائدة : ﴿**وأن تستقسموا بالأزلام**﴾،(164) «...وأنْ تطلبـوا علم مـا قسم لكم أو لم يقسم، بالأزلام، وهو استفعلت من القسم، قسم الرزق والحاجات، وذلك أن أهل الجاهلية كـان أحدهم إذا أراد سفرا أو غزوا أو نحو ذلـك أجال القداح، وهي الأزلام، وكـانت قداحـا مكتوبـا عليها : «نهاني ربي» وعلى بعضهـا : «أمرني ربي» فإن خرج القدح الذي هو مكتوب عليه (أمرني ربي) مضى لما أراد من سفر أو غـزو أو تزويج أو غير ذلك، وإن خرج الذي عليـه مكتوب (نهاني ربي) كف عن المضي لذلك وأمسك، فقيل : «وأن تستقسموا بالأزلام»،

162) تفسير الطبري 8 / 219 ش.

163) الفرقان : 43.

164) المائدة : 3.



لأنهم بفعلهم ذلك كانوا يسألون أزلامهم أن يقسمن لهم، ومنه قول الشاعر مفتخرا بترك الاستقسام بها :

«وَلَمْ أَقْسِمْ فَتَرْبُثَنِي(165) القُسُومُ»(166)

12 – نقد المعنى :

إذا كان ابن جرير الطبري خير من يمثل المنهج النقلي في تاريخ تفسير القرآن الكريم، فإن تفسيره لا يخلو مع ذلك من روح النقد والرد، والجدل والحوار، حيث لم يكن يسلم تسليما تلقائيا بالنقول الأثرية واللغوية التي يسوقها بين يدي الآية القرآنية المفسرة، وإنما كان يعرضها على محك النقد والتأمل والتمحيص، فهو «ينقد مناهج التفسير المختلفة، وطرائقه المتعددة، وأصوله التي انتهت إليه، ومواده المتنوعة من آثار السلف، وتأويلات الخلف، ووجوه اللغة والنحو والقراءات والكلام والبلاغة، وما إليها من مواد تضمنها تفسيره، ونالت عناية فائقة حتى عد بحق سفرا في علوم القرآن والشريعة واللغة».(167) ولعل طغيان المادة الأثرية في تفسير الطبري هو ما حجب عن كثير من الدارسين في القديم والحديث هذه الروح النقدية التي تطبع شخصيته العلمية.

ويهمنا هنا أن نتحدث عن واحد من أهم جوانب النقد في تفسيره، وهو نقد التفسيرات والشروح المعجمية التي لا يراها مناسبة لما ينبغي أن يكون عليه معنى الكلمة، في محلها من الآية القرآنية المفسرة. ويمكننا أن نقسم ما يتعلق بهذا الجانب من النقد في تفسيره إلى ما يلي :

---

165) الربث : حبس الإنسان عن حاجته وأمره بعلل، وهو من ربث يربث بالضم لسان العرب (ربث).

166) تفسير الطبري 9 / 510 ش.

167) الطبري المفسر الناقد مع مقارنة بمفسرين معاصرين له، كاصد ياسر الزيدي ندوة القاهرة الخاصة بابن جرير يوليوز 1989.



1 – نقد التفسيرات الأثرية :

لقد استوعب تفسير الطبري مادة تفسيرية غزيرة منقولة عن أئمة التفسير من الصحابة والتابعين من مثل ابن عباس ومجاهد وقتادة وعكرمة وابن زيد والسدي وغيرهم من أئمة التفسير من الصحابة والتابعين، هؤلاء الذين كانت لهم تفسيرات لغوية قيمة، وهؤلاء الذين كانوا مرجعا أساسيا في هذا الباب، خصوصا ما يتعلق منه بغريب القرآن لأن عدم «الوصول إلى فهم المراد باللفظ يكون تارة بسبب استعمال لفظ غريب، وعلاجه نقل معنى اللفظ عن الصحابة والتابعين وسائر أهل المعاني»،(168) وهذا هو المبدأ الذي كان عليه الطبري – كما قدمنا – لكنه كان يضع هذه التفسيرات والنقول موضع البحث والنقد والنظر، ولم يسلم من نقده الثقات من الصحابة مثل ابن عباس، ومجاهد، على نحو ما سوف نرى، حيث كان يرد التفسيرات التي لا يراها موافقة تماما لما جاء عليه كلام العرب، يقول في رده على مجاهد – وهو الذي قيل في حقه : «إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به» – فيما ذهب إليه من أن معنى الحور في قوله تعالى من سورة الدخان : ﴿**كذلك، وزوجناهم بحور عين**﴾،(169) هي النساء : «اللاتي يحار فيهن الطرف، باد مخ سوقهن، من وراء ثيابهن، ويرى الناظر وجهه في كبد إحداهن كالمرآة من رقة الجلد وصفاء اللون»،(170) ويرد عليه أبو جعفر بقوله : «وهذا الذي قاله مجاهد من أن الحور إنما معناها أنه يحار فيهن الطرف، قول لا معنى له في كلام العرب، لأن الحور إنما هي جمع حوراء، كالحمر جمع حمراء، والسود جمع سوداء، والحوراء إنما هي فعلاء من الحور، وهو نقاء البياض، كما قيل للنقي البياض الحوَّارِيُّ،(171) وقد بينا

---

168) الفوز الكبير في أصول التفسير ص : 15.

169) الدكان 54.

170) هذا التفسير وارد بنصه في تفسير مجاهد 2 / 590.

171) جاء في لسان العرب : «وتأويل الحواريين في اللغة : الذين أخلصوا ونقوا من كل عيب، وكذلك «الحواري من الدقيق سمي به لأنه ينقى لباب البر».، (لسان العرب : حور).



معنى ذلك بشواهده، فيما مضى. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل».(172) ومن خلال النموذج السابق نرى أن محل الخلاف بين الطبري ومجاهد هو أصل اشتقاق الكلمة المفسرة (الحور) فابن جرير يرد معناها إلى «الحور» وهو صفة مشهورة تنعت بها العيون في الحسن والجمال - على ما بين اللغويين من خلاف في التفاصيل والجزئيات - لكن مجاهدا يرد أصلها إلى الحيرة، وفي كل حال فإن المعنى يظل متشابها ومتقاربا بين التفسيرين، بمعنى أن تفسير مجاهد وإن لم يكن قائما على أساس أصل المادة الصحيح، ولكنه مع ذلك يسهم في إنتاج المعنى ولا يخل بالمقصود، لكن ابن جرير - ومن واقع تمسكه بالدلالة الظاهرة والمباشرة للفظة - فإنه كان يرفض مثل هذه التفسيرات التي لا تقوم على أساس لغوي سليم.

وفي تفسير معنى «الأمي» من قوله تعالى في صفة اليهود : ﴿**ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني**﴾،(173) يرد على ابن عباس في إرجاعه مفهوم الأمي إلى معنى الجحود والعناد، والكفر والضلال حيث قال في رواية عنه : «الأميون قوم لم يصدقوا رسولا أرسله الله، ولا كتابا أنزله الله، فكتبوا كتابا بأيديهم فقالوا لقوم سِفْلَةٍ جهال، هذا من عند الله، وقال : قد أخبر أنهم يكتبون بأيديهم، ثم سماهم أميين لجحودهم كتب الله ورسله»، وعقب الطبري على هذا التفسير بقوله : «وهذا التأويل تأويل خلاف ما يعرف في كلام العرب المستفيض بينهم، وذلك أن الأمي عند العرب، هو الذي لا يكتب، قال أبو جعفر : وأرى أنه قيل للأمي (أمي) نسبة له بأنه لا يكتب إلى «أمه»، لأن الكتاب كان في الرجال دون النساء، فنسب من لا يكتب ولا يخط من الرجال - إلى أمه - في جهله بالكتابة، دون أبيه

172) تفسير الطبري 25 / 136 ح.

173) البقرة : 78.



كما ذكرنا عن النبي ﷺ من قوله : «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب» وكما قال : ﴿**هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة**﴾. [الجمعة : 2].(174)

وفي هذا النموذج الذي قدمنا نرى الاختلاف في معنى الأمي يتأرجح بين المفهوم الديني للأمية كما هو الشأن عند ابن عباس، وبين الأمية بمفهومها اللغوي (العلمي) كما هو الشأن عند الطبري.

وقد لا يرفض أبو جعفر المعنى المعجمي للكلمة الواردة عن الصحابة والتابعين رفضا مطلقا، وإنما يحاول - إذا ثبتت صحة نسبته إليهم - أن يلتمس له وجها معنويا مقبولا يتناسب وسياق الآية القرآنية المفسرة، كما جاء في رده على ابن عباس فيما ذهب إليه من أن معنى التمني هو «المسألة» في قوله تعالى من سورة البقرة : ﴿**قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس، فتمنوا الموت إن كنتم صادقين**﴾،(175) حيث يقول : «وقد روي عن ابن عباس أنه قال في تأويله، فسلوا الموت، ولا يعرف التمني بمعنى المسألة في كلام العرب. ولكن أحسب أن ابن عباس وجه معنى الأمنية - إذ كانت محبة النفس وشهوتها إلى معنى الرغبة والمسألة - إذ كانت المسألة هي رغبة السائل إلى الله فيما سأله».(176)

وفي تفسير الطبري لقوله تعالى من سورة (يوسف) : ﴿**فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن وقلن حاش لله ما هذا بشرا، إن هذا إلا ملك كريم**﴾،(177) يرد على ما رواه عبد الصمد بن علي الهاشمي(178) من أن معنى أكبرنه (حضن) فيقول :

---

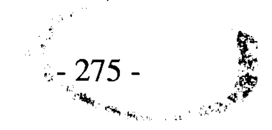
174) تفسير الطبري 2 / 258 - 259 ش.

175) البقرة : 94.

176) تفسير الطبري 2 / 366 ش.

177) يوسف : 31.

178) عبد الصمد بن علي بن عبد الله بن العباس الهاشمي كان أميرا بمكة وقال فيه ابن عطية «وليس عبد الصمد من رواة العلم». تفسير ابن عطية 9 / 290.





«قال أبو جعفر : «وهذا القول الذي روي عن عبد الصمد عن أبيه عن جده في معنى «أكبرنه»، أنه حضن، إن لم يكن عنى به أنهن حضن من إجلالهن يوسف، وإعظامهن لما كان قسم الله له من البهاء والجمال، ولما يجد من مثل ذلك النساء عند معاينتهن إياه، فقول لا معنى له»، ويبني الطبري هذا الرد على أدلة وقرائن تركيبية تمنع المعنى الذي ذهب إليه عبد الصمد «لأن تأويل ذلك، فلما رأين يوسف أكبرنه، فالهاء التي في أكبرنه من ذكر يوسف، ولا شك أن من المحال أن يحضن يوسف، ولكن الخبر إن كان صحيحا عن ابن عباس على ما روي، فخليق أن يكون كان معناه في ذلك، أنهن حضن لما أكبرن من حسن يوسف وجماله في أنفسهن، ووجدن ما يجد النساء من مثل ذلك»،(179) وهذا الذي ذهب إليه الطبري في معنى الإكبار في الآية هو ما عليه جمهور المفسرين واللغويين، يقول أبو عبيدة : «أكبرنه أجللنه وأعظمنه، ومن زعم أن أكبرن حضن فمن أين ؟ وإنما وقع عليه الفعل ذلك لو قال أكبرن وليس في كلام العرب أكبرن، حضن، ولكن عسى أن يكون من شدة ما أعظمنه «حضن».(180) ويفهم من الطريقة التي انتقد بها الطبري المعنى السابق أنه يشترط أولا صحة نسبة التفسير إلى الصحابة والتابعين، ومعنى هذا أن التفسير اللغوي المشكوك في نسبته إليهم لا يكون محل نقاش أو نظر وإنما يرفض من جهة الطعن في صحته، ولذلك قال بأسلوب فيه نوع من الاحتياط والحذر «ولكن الخبر إن كان صحيحا عن ابن عباس على ما روي» ثم بعد ذلك يلتمس لهذا الخبر وجها ومخرجا للصحة والسلامة.

2 – نقد التفسيرات الواردة عن اللغويين :

لقد تضمن تفسير الطبري – فضلا عن المادة النقلية – مادة لغوية غنية ومتنوعة نقلها عن الصحابة والتابعين وعلماء الغريب والمجاز والمشكل

179) تفسير الطبري 16 / 77 ش.

180) مجاز القرآن 1 / 309.





والاعراب والمعاني، يقول ياقوت الحموي في ذكر مصادر الطبري اللغوية في تفسيره : «وذكر فيه مجموع الكلام والمعاني، من كتاب علي بن حمزة الكسائي، ومن كتاب يحيى بن زياد الفراء، ومن كتاب أبي الحسن الأخفش، ومن كتاب علي بن قطرب وغيرهم مما يقتضيه الكلام عند حاجته إليه، إذ كان هؤلاء هم المتكلمون في المعاني، وعنهم يؤخذ معانيه وإعرابه»،(181) والذي يهمنا في هذا السياق أن الطبري لم يكن يقبل هذه النقول اللغوية كلها، وإنما كان ينقدها ويعيد النظر فيها، ولذلك كان تفسيره يمثل بحق صراعا علميا ومنهجيا قويا بين منهج اللغويين في التفسير - هؤلاء الذين يقفون عند المعطيات اللغوية التي يعطيها مضمون النص - وبين المفسرين الذين لا يرون اللغة الا واحدا من الأصول التي يجب أن تعتمد في تفسير القرآن الكريم.

والظاهرة المنهجية التي تلفت النظر بقوة في هذا الباب، هي موقف الطبري من أبي عبيدة خاصة من دون سائر أهل الغريب والمعاني، حيث يتناوله بالنقد والتعنيف وينعته بأنه من «بعض المنسوبين إلى العلم بلغة العرب» وبأنه «بعض من ضعفت معرفته بتأويل أهل التأويل، وقلت روايته لأقوال السلف من أهل التفسير»،(182) في غير ما موضع من تفسيره، ونحن نعلم أن أبا عبيدة اشتهر بالاتجاه اتجاها تحرريا جريئا في تفسيره للقرآن الكريم، ونعلم ما كان له من صراع مع أكثر من واحد من العلماء كالفراء وغيره.

وفي هذا السياق يمكن أن نسوق موقف الطبري من أبي عبيدة في تفسيره لمعنى (العصر) في قوله تعالى : ﴿**ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون**﴾،(183) حيث يقول : «...وأما قوله ففيه

181) معجم الأدباء 18 / 65.

182) تفسير الطبري 1 / 132 ش.

183) يوسف : 49.



يعصرون، فإن أهل التأويل اختلفوا في تأويله فقال بعضهم معناه : وفيه يعصرون العنب والسمسم وما أشبه ذلك... وقال آخرون معنى قوله وفيه يعصرون : وفيه يحلبون»، وهما تفسيران يؤولان معا إلى معنى واحد على ما بينهما من خلاف جزئي، لكن أبا عبيدة ذهب في معنى (العصر) في الآية إلى معنى النجاة، وهو تفسير لا يراه الطبري موافقا لما جاء عن أهل التأويل، يقول : «وكان بعض من لا علم له بأقوال السلف من أهل التأويل ممن يفسر القرآن برأيه على مذاهب كلام العرب يوجه معنى قوله : ﴿وفيه يعصرون﴾، إلي وفيه ينجون من الجدب والقحط بالغيث، ويزعم أنه من العصر (والعُصْرة) التي بمعنى المنجاة من قول أبي زبيد الطائي :

صَادياً يستغيث غير مُغاث
ولقد كان عُصْرَةَ المَنْجُود

أي المقهور، ومنه قول لبيد :

فباتَ وأسرى القومُ آخِرَ ليلهم
وما كان وَقَّافاً بغير مُعَصَّرِ

وذلك تأويل يكفي من الشهادة على خطئه، خلافه قول جميع أهل العلم من الصحابة والتابعين».(184) ولقد تردد هذا المعنى الذي ذهب إليه الطبري بكثرة،(185) عند أهل الغريب إلا ما كان من ابن اليزيدي الذي قال في تفسير المادة «وفيه يعصرون : ينجون»،(186) حيث ذهب إلى ما ذهب إليه أبو عبيدة، وقال ابن عطية معلقا على الطبري في رده على أبي عبيدة : «...وقال

184) تفسير الطبري 16 / 132 ش. وهذا التفسير المنسوب إلى أبي عبيدة وارد بنصه في مجاز القرآن لأبي عبيدة 1 / 313 – 314.

185) قال ابن قتيبة : «وفيه يعصرون» : يعني العنب والزيت» تفسير غريب القرآن 218. وقال الراغب الأصفهاني «يعصرون» : يستنبطون منه الخير (المفردات : عصر) وقال مكي ابن أبي طالب في العمدة : على قراءة من قرأ بالتاء في أول العفل – «تعصرون : تحلبون» العمدة في غريب القرآن لمكي ابن أبي طالب ص : 161.

186) غريب القرآن وتفسيره : ص : 85.



جمهـور المفسرين، هي من عصر النبـاتـات كالـزيتـون والعنب والقصب... وجميع مـا يعصر... ورد الطبري على من جعل اللفظـة من العصر ردا كثيرا بغير حجة».(187) وذهب الـزمخشري إلى أن اللفظ يحتمل المعنيين فقـال : «...يعصرون بـاليـاء والتـاء يعصرون العنب والـزيتـون والسمسم، وقيل يحلبون الضروع، وقرىء يعصرون على البناء للمفعول من عصره إذا أنجاه، وهو مطابـق للإغاثـة ويجوز أن يكون المبني للفاعل بمعنى ينجـون كأنه قيل : فيـه يغـاث النـاس، وفيـه يغيثـون أنفسـهم، أي يغيثهم اللـه ويغيث بعضهم بعضا.(188)

ويقول الطبري في تفسير معنى (الحرد) من قوله تعالى من سورة القلم : ﴿**وغدوا على حرد قادرين**﴾،(189) موردا الخلاف بين أهل التأويل بين من ذهب في معنى (الحرد) إلى القدرة والجد، أي غدوا على قدرة في أنفسهم وجد، وبين من ذهب إلى أن معناه الحنق على ما روي عن سفيان الثوري، ثم يرد على أبي عبيـدة فيما ذهب إليه في أحـد أقوالـه من أن معنى (الحرد) في الآية المذكورة (المنع) فيقول : «وكان بعض أهل العلم بكلام العرب من أهل البصرة يتأول ذلك وغدوا على منع، ويوجهه إلى أنه من قولهم حادرت السنة إذا لم يكن فيهـا مطر، وحادرت النـاقة إذا لم يكن لها لبن...». ثم يعقـب على هذا التفسير بقولـه : «وهذا قول لا نعلم لـه قائلا من متقدمي العلم قـاله، وإن كـان له وجـه، فإذا كان ذلك كـذلك وكان غير جـائز عندنـا أن يتعدى مـا أجمعت عليه الحجة، فما صح من الأقوال التي ذكرناها عن أهل العلم، وإذا كان ذلك كذلك، وكان المعروف من معنى (الحرد) في كلام العرب القصد، من قولهم قد حرد فلان حرد فلان إذا قصده(190) ومنه قول الراجز.

---

187) تفسير ابن عطية 9 / 315 – 316.

188) الكشاف 2 / 325. وينظر تفسير القرطبي 9 / 205.

189) القلم : 25.

190) وهذا المعنى وارد في اللغة «تقول للرجل قد أقبلت قبلك وقصدت قصدك وحردت حردك» لسان العرب (حرد).



وجـاء سَـيْـلٌ كان مِــنْ أَمْـرِ اللَّــهْ
يَـحْــرِدُ حَـرْدَ الَجِــنَّـةِ الْــمُـغِـلَّــهْ

يعني يقصد قصدها، صح أن الذي هو أولى بتأويل الآية قول من قال: ﴿وغـدوا على حرد قـادرين﴾، وغـدوا على أمـر قـد قصـدوه واعتمـدوه، واستسروه بينهم، قادرين عليه في أنفسـهم». (191)

وفي ضوء ما تقدم يجب التنبيه على جملـة أمور، منها أن الطبري يقصد (بأهل العلم) في النص الســابق، أهل العلم بـالتفسير والــدليل على ذلك أن تفسير الحرد بالمنع، لم ينفرد به أبـو عبيدة وحده وإنما ورد عن أهل اللغة والغريب(192) ممن كانوا قبل الطبري وفي عصره أيضـا، فقد أورد هذا المعنى ابن اليزيدي (ت237هـ) في كتـابه: «غـريب القرآن وتفسيره، وابن قتيبـة»، (ت276هـ) في غــريب(193) القــرآن وتفسيره أيضــا، وذكــر هــذا المعنى السجستاني (ت330هـ) في نزهة القلوب. (194)

ومما يـدل على ذلك أيضا أن جمهـور المفسرين ذهبوا إلى مـا ذهب إليه الطبري في معنى الكلمة في الآية قال القرطبي: ﴿وغدوا على حرد قادرين﴾، أي على قصد وقـدرة في أنفسـهم، ويظنون أنهم تمكنوا من غيرهم، قـاله ابن عباس وغيره...»، (195) وجاء في تفسير أبي حيان: «وغدوا على حرد قادرين أي على قصد وقدرة في أنفسـهم يظنون أنهم تمكنـوا من مرادهم، قال معناه ابن عبــاس أي قـاصـدين إلى جهنـم بسرعـة قـادرين عنــد أنفسـهم على

---

191) تفسير الطبري 29 / 34 ح.

192) قال ابن اليـزيدي «على حرد» على منع، وقـالو الحرد: الغضب، وقـالوا القصد «غـريب القرآن وتفسيره ص: 184.

193) قال ابن قتيبة في تفسير معنى الحرد في الآية: ﴿وغدوا على حرد﴾، أي منع والحرد والمحادرة: المنع تفسير غريب القرآن ص: 479.

194) قال السجستاني: حرد: غضب وحقد، وحرد: قصد، وحرد منع، نزهة القلوب مادة (حرد).

195) تفسير القرطبي 18 / 242.



صرامها...».(196) ووضع ابن عطية المعنى الذي ذهب إليه أبو عبيدة موضع الاحتمال والشك فقال : «يحتمل أن يريد على منع».(197) وفي كل حال فإن الطبري – رغم انتقاده لما ورد عند أبي عبيدة – لم يرفض التفسير الذي ذهب إليه رفضا مطلقا – حيث التمس له وجها – وإنما رجح عليه التفسير الوارد على أهل العلم من الصحابة والتابعين لأنهم أقوى حجة من غيرهم من اللغويين وأهل المعاني والغريب بصفة عامة.

وفي إطار نقد الطبري للمعاني المعجمية الواردة عن أهل اللغة في تفسير ألفاظ القرآن الكريم، فإنه كان يرفض حمل هذه الألفاظ على معناها المجازي دون معناها الحقيقي – على عادته في التمسك بالأصل دائما – فقد رد ما ذهب إليه أبو عبيدة نفسه من توجيه معنى تثبيت الأقدام في قوله تعالى من سورة الأنفال : ﴿**وليربط على قلوبكم، ويثبت به الأقدام**﴾،(198) إلى المعنى المجازي من دون المعنى الحقيقي المباشر، يقول أبو جعفر : «وقد زعم بعض أهل العلم بالغريب من أهل البصرة أن مجاز قوله : ويثبت به الأقدام»، ويفرغ عليهم الصبر فيثبتون لعدوهم».(199) ثم يرد عليه فيقول : «وهذا قول خلاف لقول جميع أهل التأويل من الصحابة والتابعين، وحسب قول خطأ أن يكون خلافا لقول من ذكرنا، وقد بينا أقوالهم فيه، وأن معناه ويثبت أقدام المومنين بتلبيد المطر الرمل حتى لا تسوخ فيه أقدامهم، وحوافر دوابهم».(200) ومعنى هذا أن هناك ظروفا خارجية معينة تحيط بنزول النص هي التي أسهمت في هذا المقام في إنتاج المعنى، عبر عنها تعبيرا صريحا جمهور المفسرين، قال أبو حيان «...والظاهر أن تثبيت الأقدام هو

---

196) البحر المحيط 8 / 312.

197) تفسير ابن عطية 16 / 82.

198) الأنفال : 1.

199) تفسير الطبري 13 / 428 ش.

200) تفسير الطبري 13 / 428 ش.



حقيقة لأن المكان الذي وقع فيه اللقاء كان رملا تغوص فيه الأرجل، فلبده المطر حتى تثبت عليه الأقدام، وقيل : التثبيت للإقدام المعنوي، والمراد به كونه لا يفرق وقت القتال...».(201) وقال الزمخشري - وهو من أنصار القول بالمجاز كما نعلم - في سياق تفسير الآية وبيان الأحداث المحيطة بها : «...واتخذ رسول الله ﷺ الحياض على عدوة الوادي وسقوا الركاب، واغتسلوا وتوضأوا، وتلبد الرمل الذي كان بينهم وبين العدو، حتى تثبت عليه الأقدام، وزالت وسوسة الشيطان وطابت النفوس».(202)

وفسر ابن عطية الآية تفسيرا ماديا فقال : «وليثبت به الأقدام أي في الرملة الدَّهِسَةِ، التي كان المشي فيها صعبا».(203) وذهب القرطبي في نفس السياق فقال : «...وتلبدت السبخة التي كانت بينهم وبين المشركين حتى تثبت فيه أقدام المسلمين وقت القتال».(204) ويمكن أن ننتهي بخصوص نقد الطبري للمعنى إلى النتائج التالية :

1 - أن عنصر النقد والرد كان من مقومات الترجيح في تفسيره، سواء في نقده للمعاني الواردة عن أهل التفسير، أو الواردة عن أهل اللغة والغريب، وإذا تعارضت فإنه يرجح في الغالب والعموم أقوال أهل التفسير، وإذا أمكنه الجمع بينها فعل.

2 - أن الطبري لم يكن يرفض التفسيرات المنقودة رفضا مطلقا، ولكنه كان ينزلها في منزلة دون المنزلة التي يعطيها للمعنى الراجح.

3 - أنه كان يميل دائما إلى المعنى الظاهر الحقيقي المباشر المشهور دون غيره من التفسيرات البعيدة التي لا يعضدها دليل نقلي أو لغوي قوي.

---

201) البحر المحيط 4 / 469.

202) الكشاف : 2 / 147.

203) تفسير ابن عطية : 8 / 24.

204) تفسير القرطبي 7 / 373.



على أننا نلاحظ أن نقد الطبري للمعنى المعجمي لا يسلم أحيانا هو نفسه من النقد، حيث نراه أحيانا يرفض تفسيرا معجميا باعتباره غير وارد في كلام العرب، لكننا عند البحث والتفتيش نجد أنه مسموع عند أهل اللغة أنفسهم، وإن كان لا يعبر بقوة عن المعنى الذي يذهب إليه الطبري في تفسير ألفاظ القرآن الكريم، فقد رد الطبري التفسير الذي ذهب - في معنى (الختم) من قوله تعالى في «المطففين» في وصف ما عليه أهل الجنة من النعيم واللذة ﴿**يسقون من رحيق مختوم، ختامه مسك**﴾،(205) إلى أنه «الخلط والمزج فقال في هذا السياق - مرجحا معنى الختم بأنه النهاية والعاقبة - : «...وأولى الأقوال في ذلك عندنا بالصواب قول من قال معنى ذلك آخره وعاقبته مسك، أي هي طيبة الريح، إن ريحها في آخر شربهم يختم لها بريح المسك»، ثم يعلل هذا التفسير الذي ذهب إليه بقوله : «...وإنما قلنا ذلك أولى الأقوال في ذلك بالصحة، لأنه لا وجه للختم في كلام العرب إلا الطبع والفراغ، كقولهم : ختم فلان القرآن إذا أتى على آخره، فإذا كان لا وجه للطبع على شراب أهل الجنة يفهم، إذا كان شرابهم جاريا مجرى الماء في الأمطار، ولم يكن معتقا في الدنيا فيطين عليها ويختم، تعين أن الصحيح من ذلك الوجه الآخر، وهو العاقبة والمشروبَ آخرا، وهو الذي ختم به الشراب، وأما الختم بمعنى المزج، فلا نعلمه مسموعا من كلام العرب»،(206) ورغم أن التفسير الذي ذهب إليه الطبري في معنى الآية : هو تفسير وجيه وسديد إلى حد بعيد، ولكن التفسير الآخر مسموع ومذكور في المعاجم اللغوية نفسها، فقد جاء في لسان العرب «وختام كل مشروب آخره، وفي التنزيل العزيز «ختامه مسك» أي آخره لأن آخر ما يجدونه رائحة المسك، وقال علقمة : أي خِلطه مسك، ألم تر إلى المرأة تقول للطيب : خلطه مسك، خلطه

205) المطففين : 25 - 26.

206) تفسير الطبري 30 / 107 ح.



كذا ؟ وقال مجاهد معناه : مزاجه مسك قال : وهو قريب من قول علقمة».(207) وقال ابن عطية : «واختلف المتأولون في قوله : «ختامه مسك»، فقال علقمة وابن مسعود معناه : خلطه ومزاجه، وقال ابن عباس وابن جبر معناه : خاتمته أي يجد الرائحة عند خاتمة الشرب، رائحة المسك».(208)

وقال الزمخشري : «ختامه مسك،» مقطعه رائحة مسك إذا شرب، وقيل يمزج بالكافور ويختم مزاجه بالمسك»،(209) وقال القرطبي : «وعن مسروق عن عبد الله قال : المختوم : الممزوج»،(210) وقال أبو حيان : «وقرأ الجمهور ختامه أي خلطه ومزاجه – قاله عبد الله وعلقمة، وقال ابن عباس وابن جبير والحسن معناه : خاتمته».(211)

وفي تفسير الطبري لقوله تعالى من سورة النبإ **﴿لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا، إلا حميما وغساقا﴾**،(212) يرد على من ذهب في معنى البرد في الآية إلى أنه النوم فقال : «وقد زعم بعض أهل العلم بكلام العرب أن البرد في هذا الموضع النوم، وأن معنى الكلام لا يذوقون فيها نوما ولا شرابا، واستشهد لقيله ذلك بقول الكندي :

بَرَدَتْ مَرَاشِفُهَا عَلَيَّ فَصَدَّنِي
عَنْهَا وَعَنْ قُبُلاَتِهَا الْبَرْدُ

---

207) لسان العرب مادة (ختم)، ويبدو أن علقمة المقصود هنا هو «علقمة بن قيس بن مالك النخعي الهمداني، تابعي، كان فقيه العراق يشبه ابن مسعود في هديه وسمته، وفضله، روى الحديث عن الصحابة، ورواه عنه كثيرون. الأعلام للزركلي 4 / 248.

208) تفسير ابن عطية 16 / 256.

209) الكشاف 4 / 233.

210) تفسير القرطبي 19 / 256.

211) البحر المحيط 8 / 442.

212) النبأ 24 – 25.



يعني بـالبرد النعاس، والنـوم وإن كان يبرد غليل العطش فقيل لـه من أجل ذلك البرد، فليس هـو باسمه المعـروف، وتأويل كتاب اللـه على الأغلب المعروف من كلام العرب دون غيره». (213)

ولقد فسر كثير من اللغويين والمفسرين «البرد» في الآية بالنوم، (214) وإن كان التنصيص عند بعضهم وقع على أن جمهور المفسرين ذهبوا إلى ما ذهب إليـه الطبري – وفي كل حال، فإننـا لا يمكن أن ننعت الطبري في مثل هـذه الأقوال التي نجـدها غير مقبولة قبـولا مطلقا أحيانا عنـد جمهور المفسرين وجمهور اللغويين، لا يمكن أن ننعته بالضعف أو التناقض، لأن هناك أصلا منهجيا ظل متمسكا به طوال تفسيره هو حمل الآية دائما على المعنى الظاهر القريب وعلى مـا هو شائع ومعـروف في كل العرب، دون الأنكـر أو الشاذ منه، وعلى مـا هو ثابت نقله عـن الصحابة والتابعين، ومعنى هـذا أن هناك تداخلا وتوافقا بين هذه الأصـول والضوابط وإذا عارض أحدها الآخر فإن المعنى يجب أن يقوم على ما هو أقوى حجة وأصح دليلا.

ويجب التنبيـه أيضا على نقطـة منهجيـة أسـاسية وهـو أننـا يجب أن نحاسب الطبري من واقع الدليل الـذي يحتج به ومن جنس الحجة التي بها يرد على غيره، لأننا نحس أنه كان يفرق بطريقة ضمنية بين ما هو من قبيل التفسير باللغـة أو بمجرد اللغة، وبين التفسير المنقـول عن أهل السلف من التأويل كما يسميهم هو نفسه.

---

213) تفسير الطبري 13 / 30 ح، وهذا التفسير الـذي عزاه إلى من سماه بأهل العلم بكـلام العرب، وارد بنصه في مجاز القرآن 2 / 282.

214) غريـب القرآن وتفسيره لابن اليـزيدي ص = 196 – ونزهة القلوب للسجستـاني مادة (برد)، وابن قتيبة في تفسير غريب القرآن ص : 509، والعمدة في غريب القرآن لمكي بن أبي طالب ص : 331، والمفردات في غـريب القرآن لـلأصفهاني (بـرد) وأساس البلاغـة للزمخشري (مـادة برد) وتفسير ابن عطية 16 / 212. والبحر المحيط 8 / 414.



الفصل الثالث

قضايا معجمية في تفسير الطبري

الفصل الثالث

قضايا معجمية في تفسير الطبري

أولا : الترادف - التضاد - المشترك اللفظي.

إذا كنا في الفصول السابقة تحدثنا عن معالجة الطبري وبحثه لدلالة الألفاظ ومنهجه في شرحها وبيانها، وخصائص اللغة الشارحة التي يستعملها في بحث دلالة هذه الألفاظ، فإننا سنحاول في هذا الفصل، أن نتناول دراسته للألفاظ المفردة لا من الزاوية القرآنية فقط (أي تفسيره للقرآن الكريم) ولكن من الناحية المعجمية المحضة، ومن أجل ذلك فسنفرد بعض الظواهر اللغوية والقضايا المعجمية - التي تحدث عنها الطبري. في غضون تفسيره للآيات القرآنية الكريمة - ببحث مستقل، مثل ظاهرة الترادف، والاشتراك، والتضاد، وتحول المعنى وغيرها من الظواهر التي تتصل بها مثل قضية الوجوه والنظائر في القرآن الكريم وغير ذلك.

ومعلوم أن هذه القضايا في جملتها تعتبر من المباحث اللغوية التي أثمرت عملا دلاليا أصيلا في التفكير اللغوي منذ وقت مبكر، سواء عند اللغويين والأصوليين أو المفسرين والبلاغيين وغيرهم.

ولقد نبه على بعض هذه الظواهر سيبويه في «الكتاب» فيما سماه «هذا باب اللفظ للمعاني» فقال : «اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظ والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين»،(215) ونبه عليها ابن فارس (ت395هـ) فيما سماه : (باب الأسماء

215) الكتاب 1 / 24.



كيف تقع على المسميات ؟ فقال : «يسمى الشيئان المختلفان بالإسمين المختلفين وذلك أكثر الكلام، كرجل وفرس، وتسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد نحو عين الماء وعين السحاب، ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة نحو : السيف والمهند والحسام». (216)

وإذا «كان النقاد والشراح منهم خاصة، لم يفيدوا من القيم الدلالية، (217) على نحو ما يرى بعض الدارسين المحدثين، فإن المفسرين وعلماء الدراسات القرآنية بوجه عام قد تعرضوا لهذه المسائل باعتبارها قضايا دلالية تتصل بغموض المعنى أو وضوحه أو تعدده أو غير ذلك، ولم يكن الطبري بدعا من المفسرين وعلماء اللغة حيث تناول هذه القضايا في سياق التفسير، تناولا جادا وعميقا وموضوعيا، وإن كانت لم تلق منه اهتماما متساويا على نحو ما سوف نرى.

أ - الترادف :

وإذا كان اللغويون القدامى اختلفوا في موقفهم من الترادف بين مثبت له ومنكر، فإن الطبري يسلم مبدئيا بوجود الترادف في اللغة باعتباره واحدا من الأشكال التي تدل على سعة العربية وغناها وقوتها وتوسعها في التعبير، ولكنه لا يستعمل هذا المصطلح (الترادف) وإنما يستعمل مصطلحا أدق منه وأكثر تعبيرا عن واقع اللغة نفسها وهو مصطلح «(التقارب)، حيث تردد هذا المصطلح في تفسيره بشكل لافت للنظر جدا، فكثيرا ما يستعمل مثل هذه العبارات : «وهذا كله معنى واحد والكلام مختلف»، (218) أو مثل : «وكل هذه التأويلات على اختلاف ألفاظها متقاربات المعاني»، (219)

216) المزهر : 1 / 369.

217) الجوانب الدلالية في نقد الشعر لفايز الداية ص : 366.

218) تفسير الطبري 11 / 12 ح.

219) تفسير الطبري 1 / 98 ش.



أو قوله : «وهذان التأويلان... وإن اختلفا في اختلاف معربيهما فإنهما يتقارب معناهما».(220) على أننا يجب أن نكون على وعي ببعض الحقائق العلمية والمنهجية التي تطرحها قضية الترادف باعتبارها ظاهرة جديرة بأن «تثير عددا من الملاحظات المتصلة ببعض المسلمات، أو المصادرات كالاقتصاد اللغوي، أو الفرق بين الإسمية والوصفية، والعلاقات بين الاستعمالات القبلية المختلفة وحدود الحقيقة والمجاز»،(221) مما نبه عليه القدماء،(222) أنفسهم بطريقة أو بأخرى حيث كانوا يضعون قيودا، ويراعون بعض الاعتبارات في التسليم بوجود الترادف.

وإذا كانت المترادفات في تعريف اللغويين المحدثين «هي ألفاظ متحدة المعنى، وقابلة للتبادل بينها في أي سياق»،(223) فإن الطبري أعطى تعريفا شاملا ودقيقا لهذه الظاهرة قبل المحدثين أنفسهم بقرون متعددة، يقول في هذا السياق : «ومن شأن العرب أن تضع الكلمة مكان غيرها إذا تقارب معنياهما، وذلك كوضعهم الرجاء مكان الخوف، لأن الرجاء ليس بيقين، وإنما هو طمع وقد يصدق ويكذب... وكوضعهم الظن موضع العلم الذي لم يدرك من قبل العيان، وإنما أدرك استدلالا وخبرا... كما يتقارب معنى الكلمتين في بعض المعاني، وهما مختلفتا المعنى في أشياء أخرى، فتضع العرب إحداهما مكان صاحبتها، في الموضع الذي يتقارب معنياهما فيه».(224)

وهذا النص القيم يهدينا إلى جملة أمور وحقائق منها أن الطبري لا يستعمل مصطلح الترادف كما قدمنا، وإنما يستعمل مصطلح «التقارب»،

220) تفسير الطبري 1 / 181 ش. والمصدر نفسه : 17 / 11 ح.

221) الأصول لتمام حسان ص : 325.

222) يرجع في هذا الشأن إلى المزهر للسيوطي 1 / 402 وما بعدها.

223) دور الكلمة في اللغة ص : 109.

224) تفسير الطبري 25 / 138 ح.



وسواء كان هذا المصطلح معروفا في عصره، أو غير معروف – كما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين المحدثين –،(225) فإن مضمون كلام الطبري يستفاد منه عدم القول بالترادف بمفهومه التام المطلق، وإنما بمفهومه الجزئي والنسبي وهو متأثر بلا شك في ذلك بأستاذه وشيخه في اللغة ثعلب الكوفي (291هـ) الذي كان من فريق العلماء الذين يقولون «بوجود المترادفات بمعنى عام، ويخرجون ما ورد منها بقيد من القيود»،(226) وهذا ما أثبتته الدراسات اللغوية الحديثة حيث تقرر أن : «الترادف التام على الرغم من عدم استحالته نادر الوقوع إلى درجة كبيرة، فهو نوع من الكماليات التي لا تستطيع اللغة أن تجود بها في سهولة ويسر، فإذا ما وقع هذا الترادف التام فالعادة، أن يكون ذلك لفترة قصيرة»،(227) لأن هناك عوامل وأسبابا متعددة تؤدي إلى خلق فروق معنوية جزئية ودقيقة بين الكلمات مما يجعل في الواحدة منها معنى جزئيا لا يوجد في الأخرى، مما سماه الطبري في النص السابق «تقارب معنى الكلمتين في بعض المعاني وهما مختلفتا المعنى في أشياء أخرى» كما أن الألفاظ المترادفة يصبح كل لفظ منها مناسبا وملائما للتعبير عن جانب واحد فقط من الجوانب المختلفة للمدلول الواحد.

ولقد كان الطبري على وعي قوي بما تحدثه عوامل التطور الديني والاجتماعي من إلغاء أحد المترادفين، والاكتفاء بنظيره في المخاطبات مما عبر عنه تعبيرا صريحا بقوله : «...وما أشبه ذلك من الكلمتين اللتين تكونان

---

225) يميل بعض الباحثين المحدثين إلى أن من أقدم الكتب العربية التي حملت اسم الترادف – كان كتاب أبي الحسن علي بن عيسى الرماني (ت 384هـ)، كما يميل إلى أن من أقدم من أطلقوا اسم الترادف على هذه الظاهرة ابن فارس في كتابه الصاحبي (ت 395هـ)، علم الدلالة لأحمد مختار عمر ص : 216، ومعلوم أن الرماني وابن فارس عاشا بعد عصر الطبري.

226) دور الكلمة في اللغة تعليق المترجم بهامش صحفة : 117، وللوقوف على موقف ثعلب من ظاهرة الترادف يرجع إلى المزهر للسيوطي : 1 / 403 – 404.

227) دور الكلمة في اللغة : ص : 109.



مستعملتين بمعنى واحد في كلام العرب، فتـأتي الكراهة أو النهي باستعمال إحداهما، واختيار الأخرى عليها في المخاطبات». (228)

جـاء ذلك في سياق تفسيره لقـوله تعـالى من سورة البقـرة : ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تقـولوا راعنا، وقولوا انظـرنا واسمعوا**﴾، (229) حيث نهى الله المومنين أن يخاطبوا الـرسول ﷺ بكلمة (راعنا) لأنها على حسب بعض الروايات كلمة كانت اليهود تقولها للرسول ﷺ استهزاء وتهكما به – يقول الطبري في هذا السياق : «والصواب من القول في نهي الله جل ثناؤه المومنين أن يقولـوا لنبيـه (راعنا) أن يقال : إنها كلمـة كرهها اللـه لهم أن يقولـوها لنبيه ﷺ نظير الذي ذكر عن النبي ﷺ أنـه قال : لا تقولوا للعنب : الكَـرْم، ولكن قولوا الـحـبَـلَـة، ولا تقولوا عبدي، ولكن قولوا فتاي»، (230) وعلى هذا الأسـاس، فإن نصوص القـرآن والسنـة دعت إلى إبطـال إحدى المترادفـات والاكتفاء بمثيلاتها المناسبة في التعبير عن المعنى.

وفي نهاية حديثنا عن موقف الطبري من قضية الترادف، يمكن أن نذهب إلى القول إنه لم يكن متحمسا لها بشكل مطلـق كما كان أمر أستاذه ثعلب، ويدل على ذلك ما نجده لديه مـن بحوث مستفيضة ودقيقة في بيان الفروق الدلاليـة الجزئية بين الكلمات، كما قـدمنا «لأن الأمـر [في الترادف] ليس إلا تراكبا للمعاني، أو التقـاء جزئيا لمعنى الكلمتين، ثم افتراقا بين الكلمتين فيما عدا هـذا الجزء من المعنى»، (231) ولأن الترادف أيضا فيـه نوع مـن التكرار والزيادة، وكتاب الله تعالى منزه عمالا فائدة فيه، ومن أجل ذلك فإنه : «غير موجود في شيء من كتاب الله آيتان متجاورتان مكررتان بلفظ واحد ومعنى

---

228) تفسير الطبري 2 / 463 ش.

229) البقرة : 104.

230) تفسير الطبري 2 / 463 ش – والْـحَـبَـلَـةُ والـحُـبَـلَـةُ : الكَـرْمُ لسان العرب (حبل).

231) الأصول لتمام حسان ص : 327 – 328.



واحد، لا فصل بينهما من كلام يخالف معناه معناهما»،(232) بل إن الطبري يقيد تبادل الكلمتين في سياقين مختلفين فيقول : «وإنما يوضع الحرف مكان غيره، إذا تقارب معنياهما، فأما إذا اختلفت معانيهما، فغير موجود في كلامهم وضع أحدهما عقب الآخر».(233)

ومن أجل ذلك كله كان يحرص أشد الحرص على بيان الفروق المعنوية الجزئية بين الكلمات القرآنية، ويتجلى ذلك (مثلا) في سياق ذكره للأسماء المتعددة التي يسمى بها القرآن الكريم حيث يقول : «إن الله تعالى ذكره سمى تنزيله الذي أنزله على عبده محمد ﷺ أسماء أربعة منهن القرآن، ومنهن الفرقان... ومنهن الكتاب، ومنهن الذكر، ولكل اسم من أسمائه الأربعة في كلام العرب، معنى ووجه غير معنى الآخر ووجهه»،(234) ويقول في دفع ما قد يتوهمه السامع من وقوع التكرار في وصف الله تعالى نفسه في سورة الفاتحة «الرحمن الرحيم».(235) «فإن قال قائل : فإن كان الرحمن الرحيم اسمين مشتقين من الرحمة فما وجه تكرير ذلك، وأحدهما مؤد معنى الآخر ؟ قيل له : ليس الأمر في ذلك على ما ظننت، بل لكل كلمة منهما معنى لا تؤدي الأخرى منهما عنها...».(236) ثم يبسط العلل في ذلك مما سماه جهة العربية، وجهة الخبر والأثر، وهذا الذي ذكره الطبري في موقفه من رد الترادف المطلق يذكرنا بموقف أستاذه ثعلب الذي نقله عنه أبو علي الفارسي فقال : «ومذهبنا أن كل صفة منها [أي الأسماء] فمعناها غير معنى الأخرى»،(237) وهذا ما يؤكده بعض الدارسين من اللغويين المحدثين الذي ذهبوا إلى أن «معظم المترادفات ليست إلا انصاف أو أشباه مترادفات،

232) تفسير الطبري 1 / 147 ش.

233) تفسير الطبري 9 / 522 ش.

234) تفسير الطبري 1 / 94 ش.

235) الفاتحة : 2.

236) تفسير الطبري 1 / 126 ش.

237) المزهر 1 / 404.



وأنه لا يمكن استعمالها في السياق الواحد، أو الأسلوب الواحد دون تمييز بينها». (238)

على أننا يجب أن نشير في النهاية إلى ظاهرة منهجية طريفة تثير انتباه الدارس فيما يتعلق بموقف الطبري من الترادف، حيث يبدو متشددا في القول بحصول الترادف في لغة القرآن الكريم، أي في مفرداته وجمله، على حين يسوغ استعمال الكلمات والأساليب المترادفة في الخطاب الشارح، مما قدمناه في محاولته الجمع بين العبارات الشارحة المتعددة في التعبير، والمتفقة المعنى وهذا ليس بغريب مادمنا نعلم أن العلاقة بين النص الشارح والنص المشروح تظل علاقة قيمية بمعنى أن النص المشروح يظل أكثر قيمة من النص الشارح في كل الثقافات، فكيف بكتاب الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وكيف بالرسول الكريم الذي وصفه الله تعالى بأنه لا ينطق عن الهوى.

كما أن هناك ظاهرة تعبيرية وأسلوبية تتردد في اللغة الشارحة مما سماه عبد الرحمن بن عيسى الهمداني (ت320هـ) : «باب ترادف الشرح»، (239) حيث يحاول الشارح عادة تقليب المعنى الواحد على وجوهه المختلفة، بأساليب متنوعة ليكون ذلك أدعى إلى استنطاق مضمون النص، والإفصاح عن مكنوناته، ولاشك أن ذلك لا يتم إلا بتكرار العبارات الشارحة وترادفها.

ب - المشترك اللفظي :

إذا كانت الألفاظ المشتركة بجميع أنواعها وصورها «تعد قليلة جدا، إذا قيست بالألفاظ المترادفة»، (240) فإن هذه الألفاظ - على قلتها - تثير قضايا

238) دور الكلمة في اللغة ص : 110.

239) الألفاظ الكتابية ص : 279.

240) دلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس ص : 213.



دلالية ذات طبيعة معقدة لأنها مرتبطة في عمومها بظواهر لغوية ونفسية واجتماعية مثل الفرق بين ما سمي عند القدماء بين المنقول،(241) والمستعار، والفرق بين أصل الوضع وظروف الاستعمال، واختلاف الوضع من مستوى لغوي إلى آخر، وطبيعة العلاقة بين المعنيين الداخلين في مفهوم الاشتراك (العلاقة بين الألفاظ المشتركة والمتضادة) وقضية الغموض والوضوح، ووجوب أمن اللبس في الدلالة، والدور الذي يجب أن يكون للكلمة الواحدة في سياق معين، وارتباط الدلالة بظاهرة التفاؤل والتشاؤم، والتوقير والاحترام في مجتمع من المجتمعات.

ومن واقع هذه الطبيعة الدلالية المعقدة وقع الخلاف بين اللغويين وعلماء الأصول في إمكانية وقوع الاشتراك في اللغة، يقول السيوطي في تعريفه وإمكانية وقوعه : «فالمشترك حده أهل الأصول بأنه: اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة، واختلف الناس فيه، فالأكثرون على أنه ممكن الوقوع»،(242) بل إن كثيرا من العلماء عد المشترك ضرورة لغوية لا غنى عنها لمستعملي اللغة، وإن كان على خلاف الأصل لأن «الأصل في الألفاظ أن تكون مختلفة بحسب اختلاف المعاني، لكن ذلك لم يكن في الإمكان، إذ كانت المعاني بلا نهاية، والألفاظ مع اختلاف تركيبها ذات نهاية، وغير المتناهي لا يحويه المتناهي، فلم يكن بد من وقوع الاشتراك في الألفاظ».(243) ولقد عبر عن هذه الحقيقة التي كشف عنها الراغب نفسه، أحد الدارسين المحدثين، عندما رد قدرة الكلمة الواحدة إلى التعبير عن مدلولات متعددة إلى أن ذلك «خاصة من الخواص الأساسية

---

241) ينظر على سبيل المثال في التفريق بين مصطلح المنقول والمستعار مقدمة التفسير للراغب الأصفهاني ص : 396.

242) المزهر 1 / 369.

243) مقدمة التفسير للراغب الأصفهاني ص : 395، وينظر رسائل ابن حزم بتحقيق إحسان عباس ص : 65.



للكلام الإنساني»،(244) لأن اللغة «في استطاعتها أن تعبر عن الفكر المتعددة بواسطة تلك الطريقة الحصيفة القادرة التي تتمثل في تطويع الكلمات وتأهيلها للقيام بعدد من الوظائف المختلفة».(245)

وإذا ما حاولنا البحث عن مفهوم المشترك اللفظي عند الطبري وموقفه منه، فإننا نجده لا يستعمل هذا المصطلح أو ما في معناه على غرار ما فعل في معالجته لظاهرة الترادف، ولكننا مع ذلك نجده يقدم نماذج حية يستفاد منها إدراكه الدقيق لمفهوم «المشترك اللفظي» وشيوعه وكونه ظاهرة لغوية مطردة في كلام العرب، يقول في سياق تفسيره لحروف المعجم التي في فواتح السور وكون الحرف الواحد منها يحمل دلالات متعددة، قياسا على استعمال الكلمة الواحدة نفسها في معان متعددة عند العرب يقول في هذا السياق : «فإن قال قائل : فكيف يجوز أن يكون حرف واحد شاملا الدلالة على معان كثيرة، مختلفة ؟

قيل : كما جاز أن تكون كلمة واحدة تشتمل على معان كثيرة مختلفة، كقولهم للجماعة من الناس : أمة، وللحين من الزمان : أمة، وللرجل المتعبد المطيع لله : أمة، وللدين والملة : أمة، وكقولهم للجزاء والقصاص دين، وللسلطان والطاعة : دين، وللتذلل : دين، وللحساب : دين، في أشباه لذلك كثيرة يطول الكتاب بإحصائها، مما يكون من الكلام بلفظ واحد، وهو مشتمل على معان كثيرة».(246)

---

244) دور الكلمة في اللغة ص : 129.

245) نفسه : ص : 130.

246) تفسير الطبري 1 / 221 ش – ويرجع في تفسير كلمة «أمة» إلى نماذج من تفسير الطبري لها في 3 / 74 – 100 ش. وقال الطبري في تفسير معنى (الدين) في سورة الفاتحة **﴿مالك يوم الدين﴾** : «والدين في هذا الموضع بتأويل الحساب والمجازاة... وللدين معان في كلام العرب، غير معنى الحساب والجزاء سنذكرها في أماكنها إن شاء الله «تفسير الطبري 1 / 155 ش. وللمقارنة يرجع إلى إصلاح الوجوه والنظائر للدامغاني مادة : (أمت) – (دين).



وفي هـذا السيـاق يمكن أن نسوق بعـض الأمثلة الحيـة التي تـدل على تسليم الطبري بوجود المشترك اللفظي في القرآن الكريم، باعتباره وسيلة من وسائل التـوسع في التعبير عند العرب، فلقـد جـاء في سـياق رده على من قرأ «آبائك» من قوله تعالى في سورة البقرة ﴿...**قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبـراهيم وإسماعيل وإسحـاق إلها واحـدا ونحن لـه مسلمـون**﴾،(247) بصيغـة المفرد «وإلـه أبيك إبراهيـم» اعتقـادا منـه بعدم جـواز استعمال الأعمام بمعنى الآبـاء في العربيـة، يقول أبو جعفـر في هـذا السياق : «وقرأ بعض المتقـدمين : «وإله أبيك إبراهيـم» ظنا منه أن إسماعيـل، إذ كان عما ليعقـوب، فـلا يجـوز أن يكـون فيمـن تـرجم به عن الآبـاء، وداخـلا في عدادهم، وذلك من قـارئـه كـذلك، قلـة علـم منـه بمجاري كـلام العرب، والعرب لا تمتنـع من أن تجعـل الأعمـام بمعنى الآباء، والأخـوال بمعنى الأمهـات...».(248)

وهذا الذي ذهب إليه الطبري في إطـلاق العم على الأب هو ما ذهبت إليه أقـوال العلماء المحققيـن المتخصصين في موضـوع الوجـوه والنظائر(249) في القرآن الكريـم.

والظاهـرة المنهجية التي تصـادفنا في معـالجة الطبري لموضوع المشترك اللفظي هـو أنه يقيـد المعنى الذي للكلمـة في سياق معين، من دون المعـاني الأخـرى المتعددة التي لها بـاعتبـارها مـن المشترك اللفظي، يقول مثـلا في تفسير معنى الهداية من قـوله تعالى من سـورة الفاتحة : ﴿**اهدنا الصراط المستقيم**﴾ يقول : «قال أبـو جعفر ومعنى قوله : «اهـدنا... في هذا الموضع

---

247) البقرة : 133.

248) تفسير الطبري 3 / 99 ش.

249) إصلاح الوجوه والنظائر للدامغاني مـادة (أب) قال : «أب على أربعة أوجه : الجد، العم، الوالد، الكلأ (بتشديد الباء) فوجه منها الأب بمعنى الجد، «الثاني الأب بمعنى العم» ثم استشهد بالآية مشيرا إلى أن إسماعيل كان عم يعقوب.



عندنا وفقنا للثبات عليه»،(250) ومثل قوله : «والدين في هذا الموضع بتأويل الحساب والمجازاة بالأعمال».(251)

كما أن الطبري لا يكتفي بذكر المعاني المتعددة التي للكلمة الواحدة، ولكنه يحاول بيان معناها الخاص في موضعها من الآية القرآنية المفسرة على عادته في الحرص على تقييد المعنى وضبطه كما قدمنا، ويمكن أن نقدم في هذا السياق نموذجا حيا يبين فيه أبو جعفر معنى «القنوت» في قوله تعالى من سورة البقرة : ﴿**كل له قانتون**﴾،(252) بعد أن بين وجوهه المتعددة في لغة العرب، يقول : «وللقنوت في كلام العرب معان : أحدها الطاعة، والآخر القيام، والثالث الكف عن الكلام والإمساك عنه».(253)

ثم يقول : «وأولى معاني القنوت في قوله﴿**كل له قانتون**﴾، الطاعة والإقرار له عز وجل بالعبودية، بشهادة أجسامهم، بما فيها من آثار الصنعة والدلالة على وحدانية الله عز وجل، وأن الله تعالى ذكره بارئها وخالقها».(254)

وفي معالجة الطبري لظاهرة الاشتراك في اللغة ما يشعر بعدم وجود العلاقة بين المعاني المتعددة للفظ المشترك، وهو شرط أساسي في حصول الإشتراك، وإلا تحول إلى مجاز «ذلك لأنَ المشترك اللفظي الحقيقي إنما يكون حين لا نلمح أي صلة بين المعنيين، كأن يقال مثلا : إن الأرض هي

---

250) تفسير الطبري 1 / 166 ش.

251) نفسه : 1 / 155 ش.

252) البقرة : 116.

253) تفسير الطبري 2 / 539 ش. وقال يحيى بن سلام في معنى «القنوت» في القرآن : «تفسير قانتين على وجهين : قانتين يعني. مقرين لله بالعبودية... وقانتين : يعني مطيعين : تفسير القرآن مما اشتبهت أسماؤه وتصرفت معانيه ص : 146 وقال الدامغاني : قانتون على وجهين : مقرون بالعبودية، مطيعون»، الوجوه والنظائر مادة (قنت) وهذا يدل على استيفاء الطبري لوجوه المعنى بشكل يفوق غيره من الدارسين.

254) تفسير الطبري 2 / 539 ش.



الكرة الأرضية، وهي أيضا الزكـام !! وكأن يقال لنا إن الخال هو أخو الأم، وهو الشامة في الـوجه، وهو الأكمة الصغيرة».(255) ومن أجل هـذا التقييد والحصر لمعنى المشترك انتهى بعض الباحثين إلى أن الكلمات المشهورة بأنها من المشترك في اللغة، لم ترد في القرآن الكريم إلا بمعنى واحد».(256)

حـ - الأضداد - التضاد :

وعلى خلاف صنيع الطبري في أمـر الاشتراك، فإنه في معالجته لظـاهرة التضاد في اللغـة، استعمل هذا المصطلح بـاللفظ،(257) الصريح، ودافـع عن إمكانية وجوده في كثير من الأحيان، لأن الأشياء كما يقول هو نفسه : «إنما تعرف بأضدادهـا، نظير الحلو الذي إنما يعرف بـالحامض، والبارد، بالحار وما أشبه ذلك».(258) فما هي الأسباب التي جعلتـه يتناول ظاهـرة التضاد بهذا الحصر والتحديد والدقـة والتصريح باستعمال المصطلح ؟ مع أننا نعلم أن التضـاد هو «نـوع من المشترك»،(259) لأن «المشترك يقـع على شيئين ضدين وعلى مختلفين غير ضـدين، فما يقع على الضدين كـالجون للأبيض والأسـود، وجلـل للعظيم والحقير، ومـا يقع على مختلفين غير ضـدين كالعين»،(260) ربما يكـون ذلك راجعـا إلى أن مصطلح الاشتراك لم يكن من الشيوع والشهرة بالقدر الذي سمح باستعماله «إذ قد يكون الحديث قائما، والمصطلح لم ينشأ بعـد، أو لم تستخـدمه طـائفـة، أو استقر في بيئـة ولم

255) دلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس ص : 214.

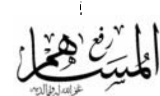
256) دراسة المعنى عند الأصوليين ص : 90.

257) للوقوف على معالجة الطبري لظاهرة التضاد يرجع مثلا إلى تفسيره 2 / 17 - 18 ش. 16 / 1 - 2 ح - 16 / 540 ش. 30 / 119 ح.

258) تفسير الطبري 19 / 19 ح.

259) المزهر 1 / 387.

260) نفسه 1 / 387.



يستقر في أخرى، فإن الشيء يوجد قبل اسمه الخاص...»،(261) وربما كان ذلك راجعا أيضا إلى أن ظاهرة التضاد باعتبارها ذات طبيعة أكثر تعقيدا من المشترك اللفظي، وبحكم ما تطرحه من تناقض في الفهم كانت أكثر إلحاحا على وعي المفسرين واللغويين والأصوليين وغيرهم، ويزداد هذا الاحتمال قوة إذا علمنا أن الكتب التي ألفت في المشترك قليلة جدا بالقياس إلى تلك التي ألفت في موضوع الأضداد،(262) لأن لهذه الألفاظ من الأهمية والخطورة ما ليس لغيرها من الألفاظ في فهم المعنى، بل ذهب بعض الباخثين المحدثين إلى أن «أبرز ما وقف عنده اللغويون القدماء من مسائل الدلالة وأهم ما عالجوه فيها هو ظاهرة التضاد، إذ شغلتهم هذه الألفاظ التي تنصرف إلى معنيين متضادين، فراحوا يدرسونها ويجمعون موادها، ويحددون مكانها من اللغة، واختلفت مواقفهم من الأضداد، وتباينت مناهجهم في تناولها...»،(263) وهذا الاهتمام الخاص بظاهرة التضاد عند القدماء يرجع إلى ما تثيره من إشكالات خاصة فيما يتعلق بتفسير القرآن الكريم، من أجل ذلك فليس من الغريب أن نجد «أن الرغبة في خدمة القرآن كانت الدافع الأساس عند أوائل الأضداديين لوضع كتبهم عندما وجدوا أن من ألفاظ القرآن ما يفسر بأكثر من معنى يوهم بتضادها».(264)

---

261) المجاز وأثره في الدرس اللغوي لمحمد بدري عبد الجليل ص : 41.

262) لمعرفة الكتب المؤلفة في موضوع الأضداد يرجع إلى دلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس ص : 214 – 215 وإلى ما ذكره الدكتور عزة حسن في تقديمه لكتاب الأضداد في كلام العرب لأبي الطيب ص : 21.

263) تقديم كتاب الأضداد للتوزي دراسة وتحقيق محمد حسين آل ياسين مقال بمجلة المورد العراقية م : 8 ع : 3. س : 1979 – ص : 162.

264) تقديم كتاب الأضداد للتوزي دراسة وتحقيق محمد حسين آل ياسين مقال بمجلة المورد العراقية م : 8 ع : 3. س : 1979. ص : 162.



ومن هنا وجـدنا كثيرا من المصنفين في موضوع الأضـداد يتطرقون إلى تنـاولها بنوع مـن اللهجة الـدفـاعية عـن الدين واللغـة ضـد من يسميهم الأنبـاري في مقـدمـة كتـابـه الأضـداد «بـأهل البـدع والـزيغ والإزراء بالعرب»،(265) ومن أجل هذا كله «نجد كثيرا من المفسرين، ومعظم من ألفوا في الأضـداد يعطـون ألفـاظ الأضـداد الـواردة في القـرآن الكـريم عنـايـة خاصة».(266)

وعلى هذا الأسـاس تطرق الطبري لظاهرة التضـاد بشكل أوضح وأظهر ممـا تحدث به عن المشترك اللفظي، وإن كـان يبدو لـديه أحيـانا نـوع من التداخل بين مفهوم الاشتراك ومفهوم التضاد، وهـو تداخل حاصل عند من الفوا في الأضداد أنفسهم.(267)

وممـا يميز الطبري في تنـاولـه لهذه الظاهـرة أيضـا بيان مـا تثيره من قضـايـا أصوليـة فضلا عن طبيعتهـا الدلاليـة اللغويـة المعقدة كما قـدمنا، ويمكن أن نسوق في هـذا السياق نمـوذجا مشهورا جـرى فيه الخلاف بين اللغويين والأصوليين حـول معنى «القرء» في قوله تعـالى من سورة البقرة : ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثـلاثة قروء**﴾،(268) حيث نقل أبـو جعفر أولا مجموعـة من الروايات التفسيريـة التي تذهب في معنى «القـرء» إلى أنه الحيض، ثم نقل في مقـابلهـا روايات، أخـرى تفسره بمعنى (الطهر) ثم قدم تحليلا معجميـا وافيا ودقيقـا لمعنى القرء في كـلام العرب وأنـه من الألفاظ التي يتردد عليها معنيـان مختلفان : أحدهما الحيض، والآخر الطهـر، يقول في هذا السيـاق : «وأصل القرء في كـلام العرب الـوقت لمجيء الشيء المعتاد

265) الأضداد لمحمد بن القاسم الأنباري ص : 1.

266) علم الدلالة للدكتور أحمد مختار عمر ص : 201.

267) يقول الأنبـاري : «ومجرى حروف الأضـداد مجرى الحروف التي تقع على المعـاني المختلفة» الأضداد ص : 3 – 4.

268) البقرة : 228.



مجيئه لوقت معلوم، والإدبار للشيء المعتاد إدباره لوقت معلوم»،(269) ثم بين أن محل الإشكال في تفسير القرء في الآية إنما هو راجع إلى كونه من الأضداد فقال : «قال أبو جعفر : ولما وصفنا من معنى القرء، أشكل تأويل قول الله تعالى : ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**﴾، على أهل التأويل. فرأى بعضهم أن الذي أمرت به المرأة المطلقة ذات الأقراء من الأقراء، أقراء الحيض، وذلك وقت مجيئه لعادته التي تجيء فيه، فأوجب عليها تربص ثلاث حيض بنفسها عن خطبة الأزواج.

ورأى آخرون أن الذي أمرت به من ذلك، إنما هو أقراء الطهر، وذلك وقت مجيئه لعادته التي تجيء فيه فأوجب عليها تربص ثلاثة أطهار».(270)

ثم يذهب في معنى القرء إلى ما ذهب إليه الشافعي،(271) وأهل الحجاز من أن المراد به في آية البقرة : «الطهر» فقال : «...فقد تبين إذا إذا كان الأمر على ما وصفنا – أن القرء الثالث من أقرائها على ما بينا، الطهر الثالث، وأن بانقضائه ومجيء قرء الحيض الذي يتلوه انقضاء عدتها».(272)

ولا يبني الطبري توجيهه لمعنى القرء في الآية على أساس لغوي لأن الأصل فيه «الوقت المعلوم، ولذلك وقع على الضدين، لأن لكل منهما وقتا».(273)

وإنما ينبني ذلك التوجيه على اعتبارات أصولية، وقرائن حالية وشرعية «لأن المشترك لا يدل على أحد معنييه أو معانيه إلا إذا كان مصحوبا بقرينة تبينه سواء كانت القرينة لفظية أو حالية».(274) وفي ضوء هذه الاعتبارات

---

269) تفسير الطبري 4 / 511 ش.

270) نفسه : 4 / 513 ش.

271) تفسير القرطبي 3 / 113.

272) تفسير الطبري 4 / 513 ش.

273) لسان العرب مادة : (قرأ).

274) دراسة المعنى عند الأصوليين : 93.



والقرائن يدفع الطبري ما قد يتبادر إلى فهم القرء في الآية بمطلق معناه اللغوي، لأن ذلك - إن حصل - يحدث اضطرابا كبيرا وخللا في حصول المراد من الآية، لأن المتضاد «لا يراد به في حال التكلم والإخبار إلا معنى واحدا»،(275) كما يقول الأنباري، ولذلك يقول أبو جعفر : «...فإن ظن ذو غباء أنا إذ كنا قد نسمي وقت مجيء الطهر قرءا، أنه يلزمنا بأن نجعل عدة المرأة منقضية بانقضاء الطهر الثاني إذ كان الطهر الذي طلقها فيه، والحيضة التي بعده، والطهر الذي يتلوها، أقراء كلها، فقد ظن جهلا».(276)

ويبني الطبري هذا الاعتراض على أساس أصولي محض فيقول في رد الفهم السابق «وذلك أن الحكم عندنا في كل ما أنزله الله في كتابه، على ما احتمله ظاهر التنزيل، ما لم يبين الله تعالى ذكره لعباده، أن مراده منه الخصوص، إما بتنزيل في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ فإذا خص منه البعض كان الذي خص من ذلك غير داخل في الجملة التي أوجب الحكم بها، وكان سائرها على عمومها».(277)

ويبدو الطبري أحيانا في موقف المدافع، وبشكل علني صريح عن مبدإ التضاد في اللغة لأنه - كما يقول بعض الدارسين - «يدل على عبقرية اللغة في إعطاء الألفاظ الواحدة وجوها مختلفة من المعاني تفهم بسياق العبارة ومناسبة الكلام».(278) ولذلك يرد أبو جعفر على من اعترض على وصف الله تعالى المومنين بأنهم **﴿الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم﴾**،(279) وتوهم أن الظن شك، والشاك في لقاء الله كافر، يقول :

---

275) الأضداد للأنباري ص : 2.

276) تفسير الطبري 4 / 514 ش.

277) نفسه : 4 / 514 ش.

278) مقدمة المحقق لكتاب الأنباري في الأضداد : ص : (أ).

279) البقرة : 46.



«...قيل له إن العرب قد تسمي اليقين (ظنا) والشك «ظنا» نظير تسميتهم الظلمة «سدفة» والضياء «سدفـة» والمغيث صارخا والمستغيث صارخا، وما أشبـه ذلك من الأسماء التي تسمي بـه الشيء وضـده»، ثم يسـوق الطبري شواهد شعرية وقرآنية تـؤيد ما ذهب إليه من أن الظن معناه، أحيانا اليقين يقول : «...ومما يدل على أنه يسمى به اليقين قول دريد بن الصمة :

فقُـلْـتُ لهم ظُـنـُّوا بِـأَلْـفَـيْ مُـدَجَّـجٍ

سَـراتُـهُـمُ في الفارِسِـيِّ الـمُـسَـرَّدِ

يعني بذلك : تيقنوا ألفي مدجج يأتيكم، وقول عميرة بن طارق.

بِـأَنْ تَـغْـتَـزُوْا قَـوْمِـي وَأَقْـعُـدَ فِـيكُـمُ

وَأَجْـعَـلُ مِـنِّـي الظَّـنَّ غَـيْـباً مُـرَجَّـماً

يعني واجعل مني اليقين غيبا مـرجما، والشـواهـد من أشعـار العـرب وكلامها على أن الظن في معنى اليقين أكثر من أن تحصى، وفيما ذكرناه لمن وفق لفهمـه كفايـة، ومنه قـول الله جل ثنـاؤه : ﴿**وراى المجرمون النار فظنوا أنهم مواقعوها**﴾ [الكهف : 53] وبمثل الذي قلنا في ذلك جاء تفسير المفسرين.(280)

ويبـدو من خـلال معـالجة الطبري لمفهـوم الاشتراك، والتضـاد على الخصوص، أن هـذه الظاهـرة تتداخل في نماذج متعـددة من تفسيره مع ما عرف في اصطلاح الدراسات القرآنية بالوجوه والنظائر، أو الأشباه والنظائر، كما تتـداخل هذه الظـاهرة أيضـا مع يمكن الاصطلاح عليـه في الدراسـات القرآنية بكليات القرآن،(181) أو ما سماه السيوطي «بأقوال كلية محتوية على

---

280) تفسير الطبري 2 / 18 – 19 ش ويقـارن تفسير الطبري للظن في الآيـة بما ورد في كتـاب الأضداد للأنباري ص : 3 وفي تفسير القرآن ممـا اشتبهت أسماؤه وتصرفت معانيـه ليحي بن سلام ص : 262، وفي الوجوه والنظائر للدامغاني مادة ظن، وغيرها من كتب الأضداد، والوجوه والنظائر.

281) من كنوز القرآن لمحمد السيد الداودي حيث أوصل الكليات في القرآن إلى ثمان وثلاثين ص : 9.



ألفاظ قرآنية»،(282) أو ما كان يسميه بعض القدماء بالأفراد،(283) في القرآن الكريم وهي : «ألفاظ تجيء بمعنى مفرد غير المعنى الذي تستعمل فيه عادة».(284)

ويمكننا أن نسوق نماذج وأمثلة من هذه الأفراد والكليات كما نقلها الطبري في غضون تفسيره للآيات القرآنية عمن يسميهم أهل العلم من الصحابة والتابعين وأهل اللغة أحيانا.

عن عكرمة : قال : «ما كان في القرآن من سلطان فهو حجة».(285)

وعن ابن زيد : «كل شيء في القرآن رجز فهو عذاب».(286)

وعن مجاهد : «كل ظن في القرآن فهو يقين» وفي رواية أخرى «فهو علم».(287)

وعن ابن عباس قال : «...وكل شيء في القرآن (كاد) أو : (كادوا) أو : «لو» فإنه لا يكون، وهو مثل قوله : «أكاد أخفيها».(288)

وفيما روي عن ابن زيد : «كل شيء في القرآن إلا قليلا : «فاسق» فهو كاذب، وقرأ قوله تعالى : **﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ...﴾**، [الحجرات 6].(289)

وعن بعض نحويي البصرة قال : «كل شيء في القرآن من قوله : «حقا» إنما هو «أحق ذلك حقا» وكذلك **﴿وعد الله﴾** و**﴿رحمة من ربك﴾**

---

282) معترك الأقران في إعجاز القرآن 3 / 562.

283) الاتقان 2 / 132 – وسماها أيضا (الألفاظ المختلفة الوجوه).

284) إعجاز القرآن للرافعي ص : 76.

285) تفسير الطبري 9 / 30 ش.

286) تفسير الطبري 2 / 19 ش.

287) تفسير الطبري 2 / 19 ش.

288) تفسير الطبري 2 / 219 ش.

289) تفسير الطبري 10 / 376 ش.



و﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾ و﴿كتاب الله عليكم﴾ إنماهو صنع الله هكذا صنعا، فهكذا تفسير كل شيء في القرآن من نحو هذا، فإنه كثير».(290)

ولعل النتيجة التي يخرج بها الدارس من خلال عرض الطبري لقضايا الترادف، والاشتراك، والتضاد، والوجوه والنظائر والكليات وغيرها مما يتصل بقضية تعدد المعنى أو اللفظ، هي أن أبحاث الطبري في هذه الموضوعات تعد إسهاما جادا وأصيلا في تأسيس كثير من المفاهيم والمصطلحات والمباحث التي عرفت وجمعت تحت اسم واحد هو «علوم القرآن» وعلى هذا الأساس فإننا يجب - ونحن ندرس نشأة هذه العلوم وتطورها - أن نكون على وعي مما قدمه الطبري وغيره من المفسرين الأوائل من إسهامات غنية ومتنوعة في هذا الموضوع.

كما أن حديث الطبري عن الظواهر اللغوية المتقدمة (الترادف - التضاد - الاشتراك) يعد إحساسا قويا من جانبه بقضية تعدد الدلالة في اللغة العربية بعامة وفي القرآن الكريم على وجه الخصوص، وهي قضية ظلت تلح على وعي المفسرين وتؤرقهم منذ وقت مبكر في تاريخ تفسير القرآن، فقد نقل علي بن أبي طالب أنه قال لابن عباس عندما أرسله لمخاصمة الخوارج :

«اذهب إليهم فخاصمهم، ولا تحاجهم بالقرآن، فإنه ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة»،(291) كما نقل عن أبي الدرداء قوله : «إنك لن تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوها».(292) وقد نبه السيوطي على أن بعض العلماء «جعل ذلك من أنواع معجزات القرآن، حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف إلى عشرين وجها وأكثر وأقل، ولا يوجد كذلك في كلام البشر».(293)

---

290) تفسير الطبري 7 / 262 ش.

291) الاتقان 2 / 122.

292) نفس المصدر والصفحة.

293) الاتقان ص : 121.



وهو ما عبر عنه الطبري في أكثر من موضع بمثل قوله : لأن العرب تستعمل الكلمة في موضع، ثم تستعملها في موضع آخر بخلاف ذلك».(294)

ثانيا : قضية تحول الدلالة :

1 - موقفه العام من هذه القضية :

لا نريد أن نتعرض في هذا الفصل للأسباب والعوامل اللغوية والمذهبية التي جعلت الطبري يعنى بمعالجة موضوع المجاز في القرآن الكريم، لأننا بسطنا الحديث عن ذلك في موضع آخر،(295) وإنما نريد في هذا المقام أن نتحدث عن موقفه العام من قضية المجاز، باعتباره وسيلة أساسية من وسائل تطوير المعجم، وباعتباره مظهرا من مظاهر التوسع في التعبير، كما نريد أن نتحدث قبل ذلك عن موقفه المبدئي من قضية تحول الدلالة، بصفة عامة حيث نجده في تفسيره يلح على وجوب بقاء دلالات الألفاظ على معناها الأصلي من غير انحراف بها عما تقره قواعد الاستعمال العربي السليم والفصيح، وعما يجب أن يكون لها من معنى في ضوء التفسير الذي يرتضيه أهل السنة والجماعة كما سوف نرى.

ومن أجل ذلك فلقد كان أبو جعفر يسوق في غضون تفسيره للآيات القرآنية الكريمة قواعد عامة ترتد في مجملها إلى المبدإ العام الذي ينطلق منه في تفسير القرآن الكريم، ألا وهو التمسك بالأصل ما أمكن ذلك، ولا يعدل عنه إلى الفرع إلا إذا قامت حجة ثابتة أو دليل قوي قاطع على وجوب ذلك، ومن أجل ذلك فقد كان ابن جرير يلح على ما يمكن الاصطلاح عليه في هذا الباب بثبات الدلالة، حيث يرى أنه لا يجوز لأحد نقل الكلمة عن الاستعمال

294) تفسير الطبري 23 / 123 ح.

295) جهود الطبري في دراسة الشواهد الشعرية من خلال تفسيره لصاحب هذا البحث رسالة مرقونة بكلية الآداب بفاس تحت رقم : 342 ص : 299 - 300.



الذي لها في كلام العرب الأشهر والفصيح، إلى استعمال آخر يبدو بعيدا ونادرا أو شاذا أو غامضا أو ما إلى ذلك، يقول مثلا : «وغير جائز لأحد نقل الكلمة التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى إلى غيره، إلا بحجة يجب التسليم لها».(296)

ولا يقف أمر التحول عند استعمال الكلمة، وإنما يعدوه إلى وجوب استعمال الحرف أيضا في معناه الذي له في أصل الاستعمال، ولذلك لا يرى الطبري جواز نيابة حروف المعاني بعضها عن البعض الآخر لأن لكل واحد منها «وجها هو أولى به من غيره، فلا يصح تحويل ذلك عنه إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها»،(297)

كما أن الكلمة إذا كانت تحتمل وجوها متعددة مما هو من قبيل الاشتراك، فليس لأحد تعديتها إلى معنى دون آخر إلا بحجة واضحة يقول «والكلمة إذا احتملت وجوها لم يكن لأحد صرف معناها إلى بعض وجوهها دون بعض إلا بحجة يجب التسليم لها»،(298) كما أن أي تغيير يطرأ على معنى الكلمة يرتبط ارتباطا جوهريا وأساسيا بما يقع في تغيير صفتها وجوهرها من مقام إلى آخر في الاستعمال : «وغير جائز تحويل عين قد مضت بصفة، إلى خلاف ما كانت عليه إلا بتغييرها عما كانت عليه من صفتها في حال أخرى»،(299) كما أنه لا يجوز حمل حرف في القرآن إذا أتى بلغة، على آخر جاء بلغة خلافها، إذا كانت اللغتان معروفتين في كلام العرب».(300)

---

296) تفسير الطبري 1 / 321 ش.

297) تفسير الطبري 1 / 299 ش.

298) نفس المصدر والصفحة.

299) تفسير الطبري : 19 / 48 ح.

300) نفسه 25 / 143 – 144 ح.



2 – **بيـان كيفيـة تحـول الدلالـة :**

على أن موقف الطبري من قضية تحول الدلالة وقوله بوجوب ثباتها، لا يلغي تسلميه بإمكان تغير معنى الكلمـة من عصر إلى آخر، ومن فترة دينية إلى أخرى خصـوصا مـا يتعلق بالنظـام المعجمي، الـذي هو نظـام مفتوح ومتطور، بخـلاف النظام الصـوتي والنحوي والصرفي، فإنها أنظمـة مغلقة يحتاج تطورها إلى زمن طويل.(301)

ولقد كان الطبري على وعي دقيق بهذه الحقيقة اللغـوية حيث كان يرى للكلمة معنى في القرآن الكريم هو غير الذي كان لها في الجاهلية، وفي تفسيره أمثلة متعددة من ذلك يمكن الاجتزاء منها بما ورد في تفسيره لمعنى «البخل» في قولـه تعالى : ﴿**الذين يبخلون ويأمرون النـاس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله**﴾،(302) حيث يـوجه معنـى «البخل» في الآية إلى أنـه بخل في العلم دون البخل في الأموال، فإذا كـان البخل في معناه اللغوي «منع الرجل سائله ماليديه، وعنده ما فضل عنه»،(303) كما يقول أبو جعفر، فإن هـذا المعنى لا يستقيم في الآيـة المذكـورة، وحجتـه في ذلك أن البخل كـان مذموما عند العرب وعند جميع الأمم، ولم يكن هناك من يقره قبل الإسلام تدينا ولا تخلقا، يقول أبو جعفر في هذا السياق : «وإنما قلنا هذا القول أولى بتأويل الآية لأن الله جل ثناؤه وصفهـم بأنهم يأمرون الناس بالبخل، ولم يبلغنا عن أمة من الأمم أنها كـانت تأمر الناس بالبخل ديـانة ولا تخلقا، بل ترى ذلك قبيحا وتذم فاعله، وتمتدح – وإن هي تخلقت بالبخل واستعملته في أنفسـها – بالسخاء والجود، وتعده من مكارم الأفعال وتحث عليه».(304)

---

301) ينظر قضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب الشرقي ص : 165.

302) النساء : 37.

303) تفسير الطبري 8 / 351 ش.

304) تفسير الطبري 8 / 555 ش. ويقـارن (مثـلا) بتفسير الطبري لمعنى البخل في قولـه تعـالى : ﴿**سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة**﴾، آل عمران : 180. في الجزء السابع من تفسيره ص : 432 – 433 ش.



وفي بيان وجه وصف قـوم موسى له بأنه ساحـر، وطلبهم منه – وهو الساحر، والسحر تقرب من الشيطـان – أن يدعو لهم ربه، يفسر أبو جعفر السحـر على غير المعنى المذموم الـذي أصبح له في الإسـلام بعد، فيقـول في معنى «السـاحر» في قـوله تعـالى من سـورة الزخـرف : **﴿وقالـوا يا أيها الساحـر ادع لنا ربك، بما عهد عنـدك إننا لمهتـدون، فلما كشفنا عنهم العذاب إذا هم ينكثون﴾**(305) : «...إن قال قائل : ومـا وجه قيلهم يا أيها الساحر ادع لنا ربك بما عهد عندك، وكيف سمـوه ساحرا وهم يسألونه أن يدعو لهم ربه ليكشف عنهم العذاب ؟ قيل : إن السـاحر كان عندهم معناه العـالم، ولم يكن السحر عنـدهم ذمـا، وإنما دعوه بهذا الاسم، لأن معنـاه عندهم كان : يا أيها العالم».(306)

وهـذا المعـنى الذي ذهب إليه الطـبري أكـده صاحب لسان العرب فقال في سياق شرحه لمادة «السحر» وما تطرحـه الآية المتقدمة من إشكال معللا ذلك بقـوله : «...والجواب في ذلك أن السـاحـر عندهم كـان نعتا محمـودا، والسحر كان علما مرغوبا فيه، فقالوا له : يا أيها الساحر على جهة التعظيم له... ولم يكن السحر عندهم كفرا، ولا كان مما يتعايـرون به».(307)

ولا يكتفي الطبري ببيان انتقال الكلمـة من معنى إلى آخر في الاستعمال، وإنما يتجاوز ذلك في كثير من الأحيـان إلى بيان كيفية وقوع هـذا الانتقال، حيث يبين المعنى الأصلي للكلمـة في أصل الوضـع، وكيف تطـور هذا المعنى بفعل كثرة التـداول والشيوع إلى معنى آخر جـديد، خصوصـا إذا علمنا أن

---

305) الزخرف 48 – 49.

306) تفسير الطبري 25 / 80 ح.

307) لسان العرب (سحر) وينظر في تفسير المادة نفسها في تفسير الطبري : 2 / 436 – 446 – 447 ش حيث يرد معنى السحـر في هذه الأمثلة كلها بخـلاف ما ورد عليه هنا، وللـوقوف على أمثلة أخرى في بيان الطبري لتغير المعنى يرجع إلى تفسيره الأجزاء : 2 / 463 ش – 18 / 49 ح. 19 / 102 – 103 ح.



المجاز – على خلاف الحقيقة – لا يتوقف في معرفته على السماع والنقل، وإنما يتوقف «على معرفة طريقه الذي سلكه أهل اللسان في الاستعمال، لأن من شروطه ألا يخل بعادة العرب في التجوز، إذ اللغة لا يقاس عليها، ولابد للمجاز من قرينة لفظية أو معنوية مانعة من إرادة المعنى الحقيقي في اللفظ أو في الإسناد».(308)

وبناء على ذلك فقد كان ابن جرير يبين وجه التجوز باللفظة من الحقيقة إلى المجاز موضحا القرائن اللفظية والمعنوية التي تمنع إرادة المعنى الحقيقي لها، وهو في تحليله وبيانه لأساليب المجاز ووجوه التعبير كان يحرص كل الحرص على وضوح الدلالة في العلاقة بين فهم السامع وقصد المتكلم بناء على ما جرى عليه كلام العرب ومذاهبهم في التعبير، لأن الله تعالى خاطب العرب «بنظير ما يتعارفونه في كلامهم ويستعملونه في خطابهم»،(309) ولذلك يجب رد كل الألفاظ والعبارات القرآنية الواردة عن طريق المجاز إلى ما جرى عليه كلام العرب، يقول أبو جعفر في بيان وجه التعبير بالقرض عن العمل الصالح الذي يقوم به المسلم في الدنيا احتسابا للأجر في الآخرة، وذلك في سياق تفسير قوله تعالى من سورة البقرة **﴿من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة﴾**،(310) يقول : «...وإنما سماه الله تعالى ذكره : «قرضا» لأن معنى «القرض» إعطاء الرجل غيره ماله مملكا له، ليقضيه مثله إذا اقتضاه، فلما كان إعطاء من أعطى أهل الحاجة والفاقة في سبيل الله، إنما يعطيهم ما يعطيهم من ذلك ابتغاء ما وعده الله عليه من جزيل الثواب عنده يوم القيامة، سماه «قرضا» إذ كان معنى القرض في لغة العرب ما وصفنا».(311)

---

308) الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن للدكتور التهامي نقرة : ص : 202.

309) تفسير الطبري 11 / 349.

310) البقرة : 243.

311) تفسير الطبري 5 / 282 ش.



وعن مصير الكفار وما يلحقهم من العذاب في جهنم، يتساءل الطبري عن دلالة لفظة «الذوق» في قوله تعالى من سورة القمر : **﴿يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر﴾**،(312) مبينا الاستعمالات المجازية التي ترد عليها هذه اللفظة : «...فإن قال قائل : وكيف يذاق مس سقر، أوله طعم فيذاق ؟ فإن ذلك مختلف فيه، فقال بعضهم : قيل ذلك كذلك على مجاز الكلام كما يقال : كيف وجدت طعم الضرب وهو مجاز، وقال آخر ذلك كما يقال : وجدت مس الحمى يراد به، أول ما نالني منها، وكذلك وجدت طعم عفوك...».(313) ولا يقف الطبري عند هذا الحد من بيان كيفية انتقال اللفظة من مجال إلى آخر في الاستعمال، وإنما يقدم أحيانا تحليلا معنويا دقيقا وشاملا للصورة الفنية مبينا أسسها وعناصرها، يقول مثلا في بيان السر في التعبير باليد عما يقترفه القوم من جنايات، في سياق تفسير قوله تعالى من سورة البقرة في شأن اليهود **﴿ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم، والله عليم بالظالمين﴾**،(314) «...وأما قوله بما قدمت أيديهم» فإنه يعني بما أسلفته أيديهم وإنما ذلك «**مثل**»، على نحو ما تتمثل به العرب في كلامها، فتقول للرجل يؤخذ بجريرة جرها، أو جناية جناها فيعاقب عليها «نالك هذا بما جنت يداك» وبما كسبت يداك، وبما قدمت يداك، فتضيف ذلك إلى اليد، ولعل الجناية التي جناها فاستحق عليها العقوبة، كانت باللسان أو بالفرج، أو بغير ذلك من أعضاء جسده سوى اليد».(315)

ويسترسل ابن جرير في دور التداول وكثرة الاستعمال للفظة في جماعة لغوية معينة، في تحويل معناها من مجال إلى آخر، يقول «قال أبو جعفر :

312) القمر : 48.

313) تفسير الطبري 27 / 110 ح.

314) البقرة : 95.

315) تفسير الطبري 2 / 368. ويقارن بتفسير الطبري لمعنى اليد في : 10 / 452 – 463 – 464 ش – 16 / 534 – 535 – 536 ش.



وإنما قيل ذلك بإضافته إلى اليد، لأن عظم جنايات الناس بأيديهم، فجرى الكلام باستعمال إضافة الجنايات التي يجنيها الناس إلى أيديهم، حتى أضيف كل ما عوقب عليه الإنسان مما جناه بسائر أعضاء جسده، إلى أنها عقوبة على ما جنته يداه»،(316) وإذا كان ابن جرير يسلم عموما بإمكانية وقوع المجاز في كلام العرب باعتباره ضرورة لغوية تعبيرية لأنه وسيلة «يعاد بها توظيف اللفظ توظيفا جديدا ليدل على معنى لم يكن يؤديه في الوضع الأول، فهو بمثابة نوع من الاشتقاق خاص بالمعاني، كما أن الاشتقاق المعروف خاص بالأشكال اللفظية»،(317) فإنه مع ذلك لا يسلم تسليما مطلقا بوقوع المجاز في القرآن الكريم، وخروج الألفاظ والتعابير عن معانيها الحقيقية المباشرة، ومن أجل ذلك كان يحاول في كثير من الأحيان التقليص من دائرة المجاز والتوسع في التعبير، إلى درجة يمكن معها عده أقرب إلى أنصار الحقيقة منه إلى أنصار المجاز، حيث يضع قيودا ويحدد ضوابط تنبني على اعتبارات نقلية ولغوية ومذهبية (سنية) في القول بصرف الآية القرآنية المفسرة عن معناها الحقيقي إلى معناها المجازي، وهو في هذا يسير على نهج أهل السنة الذين وقفوا موقفا معتدلا من قضية المجاز حيث سلموا بإمكانية وقوعه، على نحو ما نجد عند ابن قتيبة (مثلا) الذي يعتبر الطبري امتدادا حيا له في كثير من الجوانب والمواقف.

على أن أهم الاعتبارات المنهجية التي بنى عليها أبو جعفر قبوله لفكرة المجاز في القرآن الكريم، هو وجوب موافقة المعنى المجازي للمعنى الظاهر القريب والمباشر، وفي هذا السياق يجب التنبيه على نقطة منهجية جديرة بالدرس والملاحظة، هي أن ابن جرير لا يرفض تفسير الآيات والألفاظ القرآنية تفسيرا مجازيا إلا إذا تعارض مع الروايات النقلية الواردة في

---

316) نفسه.

317) قضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب الشرقي ص : 213.



موضوع الآية القرآنية المفسرة، لأن «حمل الكلام على الحقيقة التي تعضدها الرواية، أولى من حمله على المجاز والتوسع مع فقد الرواية».(318) وإذا كان المجاز يعني عند الطبري ما يقابل الظاهر، فإنه لا يعني نقيضه المطلق، ومن أجل ذلك كان لا يرفض المجاز رفضا مطلقا ولكن يضعه في مرتبة دون مرتبة المعنى الحقيقي، أو في مرتبة مساوية له عندما تتساوى الاحتمالات في تفسير الآية القرآنية المفسرة، ومعنى هذا أنه ليس هناك تعارض مطلق ولازم بين المعنى الظاهر والمعنى المجازي «لأن المعنى المجازي بحسب استعمالاته في العربية هو ظاهر اللفظ، فلا تنافي إذن بين استعمال المجاز وإرادة الظاهر، مادام هذا الاستعمال جاريا على الأساليب العربية وليس بخارج عنها».(319)

3 – تغليبه لجانب الحقيقة على جانب المجاز :

على أن الطبري لا يتخلى في الجملة عن موقفه العام الذي قدمناه في تناوله لقضية الدلالة بصفة عامة، حيث كان يميل ميلا واضحا إلى التفسيرات الحقيقية الحسية والمباشرة للآية القرآنية المفسرة، فهو (مثلا) لا يرى سببا لحمل معنى (الميزان) على المجاز في قوله تعالى من سورة الأعراف : **﴿والوزن يومئذ الحق، فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون﴾**،(320) حيث لا يرى مانعا من أن المقصود بالوزن في الآية (الميزان الذي له لسان وكفتان) على ما ذهبت إليه بعض الروايات التفسيرية يقول أبو جعفر في هذا السياق : «والصواب من القول في ذلك عندي، القول الذي ذكرناه عن عمرو بن دينار، من أن ذلك هو الميزان المعروف الذي يوزن به،

---

318) أمالي الشريف المرتضى 1 / 171.

319) الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن ص : 215.

320) الأعراف : 8.



وأن الله جل ثناؤه يزن أعمال خلقه الحسنات منها والسيئات، كما قال جل ثناؤه : **﴿فمن ثقلت موازينه﴾** موازين العمل الصالح، **﴿فأولئك هم المفلحون﴾**... لتظاهر الأخبار عن الرسول ﷺ بقوله : «ما وقع في الميزان شيء أثقل من حسن الخلق».(321)

ثم يدافع عما ذهب إليه في تفسير الآية بالحجة والدليل – على عادته – فيقول : «...فإن أنكر ذلك جاهل بتوجيه معنى خبر الله عن الميزان وخبر رسوله ﷺ عنه وجهته وقال : أو بالله حاجة إلى وزن الأشياء وهو العالم بمقدار كل شيء قبل خلقه إياه وبعده، وفي كل حال ؟ أو قال، وكيف توزن الأعمال، والأعمال ليست بأجسام توصف بالثقل والخفة، وإنما توزن الأشياء ليعرف ثقلها من خفتها وكثرتها من قلتها وذلك لا يجوز إلا على الأشياء التي توصف بالثقل والخفة، والكثرة والقلة ؟

قيل في قوله : وما وجه وزن الله الأعمال، وهو العالم بمقاديرها قبل كونها وزن ذلك، نظير إثباته إياه في أم الكتاب واستنساخه ذلك في الكتب من غير حاجة به إليه، ومن غير خوف من نسيانه وهو العالم بكل ذلك في كل حال، ووقت قبل كونه وبعد وجوده، بل ليكون ذلك حجة على خلقه، كما قال جل ثناؤه في تنزيله : **﴿كل أمة تدعى إلى كتابها، اليوم تجزوْن ما كنتم تعملون، هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق﴾**، [الجاثية 28 – 29]. فكذلك وزنه تعالى أعمال خلقه بالميزان حجة عليهم ولهم، إما بالتقصير في طاعته والتضييع، وإما بالتكميل والتتميم».(322)

---

321) تفسير الطبري 12 / 313 – 314 ش.

322) تفسير الطبري 12 / 313 – 314 ش وعلق المحقق الشيخ محمود شاكر على هذا الرد من لدن الطبري بقوله : «هذه إحدى حجج أبي جعفر التي تدل على لطف نظره، ودقة حكمه، وصفاء بيانه، وقدرته على ضبط المعاني ضبطا لا يختل 12 / 313 ش هامش رقم : 1. ويرجع إلى أمثلة أخرى متعددة لرد الطبري للمجاز منها ما ورد في تفسيره في الأجزاء : 10 / 185 ش – 12 / 300 ش – 16 534 – 535 – 536 ش. 30 / 339 ح.



والنتيجة التي ينتهي إليها الباحث بخصوص مفهوم المجاز عند الطبري وموقفه العام منه :

1 – إن مفهوم (المجاز) عنده يتخذ بعدا عاما تندرج تحته مجموعة من الظواهر المعجمية والتركيبية والأسلوبية، كما أنه يستعمل عدة مصطلحات للتعبير عن المجاز الذي هو في مقابل الحقيقة مثل المثل، والنقل، والعوض، والاستعارة، والكناية، والتعريض وهي حدود ومصطلحات بلاغية كانت تتداخل وتختلط فيما بينها في كثير من الأحيان، مما يدل على «أن هذه المصطلحات في هذه الفترة وفي بيئة المفسرين لم تكن قد وصلت إلى نحو من النضج والدقة والتجريد بالشكل الذي أصبحت عليه فيما بعد عند دارسي البلاغة والإعجاز بصفة عامة».(323)

2 – إن الطبري لم يكن له موقف مبدئي صارم من قضية المجاز باعتبارها مظهرا من مظاهر تحول دلالات الألفاظ والتراكيب، وإنما كان يخضع قبوله أو رفضه للاعتبارات والضوابط اللغوية والنقلية والأصولية والمذهبية التي تحدثنا عنها في الباب الأول، ومن أجل ذلك فقد كان يسلم بالمجاز في موضع، ويرفضه في موضع آخر تبعا للاعتبارات التي ذكرنا، وإن كان يميل في الغالب إلى المجاز عندما تتساوى الاحتمالات في تفسير الآية القرآنية المفسرة.

3 – إنه كان على وعي دقيق وإدراك قوي لمستويات الدلالة في الآية القرآنية الواحدة، حيث يتدرج في تحليله للآيات القرآنية من مستوى الحقيقة إلى مستوى المجاز، وكان يلح دائما في تسويغ الانتقال باللفظة من المستوى الأول إلى المستوى الثاني على وضوح الدلالة وعدم استشكال المعنى على

---

323) جهود الطبري في دراسة الشواهد الشعرية لصاحب هذا البحث ص : 319. ويرجع إلى نفس البحث للوقوف على دراسة الطبري لأنواع المجاز مثل مصطلح = المثل والاستعارة والكناية. من ص : 299 إلى 321.



القارئ، وتجنب كل ما من شأنه أن يحدث خللا في عملية التواصل بين المتكلم والسامع.

4 - إن ابن جرير لم يركز في تناوله لقضية تحول الدلالة - ومنها قضية المجاز - على الجانب الفني، وإنما كان يعنى في الغالب بالجانب الدلالي لأنه كان - كما قدمنا - حريصا كل الحرص على وجوب أمن اللبس في الدلالة، ومراعاة الدقة والوضوح في عملية الفهم والإفهام، وهو في هذا يبدو أقرب إلى أهل اللغة والنحو والمعاني منه إلى أهل البلاغة ودارسي الإعجاز بصفة عامة، ومع ذلك فإن تفسيره لا يخلو من نظرات فنية دقيقة تلامس في كثير من الأحيان خيال المتلقي وتثير وجدانه، خصوصا عندما ينتقل من دلالة اللفظ أو التعبير على المستوى اللغوي والفني، إلى توضيح دلالته القرآنية الخاصة.

الفصل الرابع

دراسة معاني التراكيب

الفصل الرابع
دراسة معاني التراكيب

1 - من المعنى المعجمي إلى المعنى التركيبي في تطور الدراسات القرآنية :

من الحقائق الثابتة في تاريخ الدراسات القرآنية واللغوية على وجه العموم، أن دراسة معاني المفردات (الدراسة المعجمية) كانت أسبق وأكثر اتساعا من دراسة التراكيب والأساليب. وهي ظاهرة لغوية وتاريخية مازالت في حاجة إلى كثير من البحث والدرس.

- ويهمنا في هذا المجال، أن نبين على وجه الخصوص كيفية تحول الأمر في الدراسات القرآنية من العناية بالمفردات، أو ما سمي بالغريب في العصور الأولى، إلى العناية بالأساليب والتراكيب في عصور لاحقة.

ومن خلال استقراء المسائل التفسيرية اللغوية المأثورة عن الصحابة - رضوان الله عليهم - نجد أنها ترجع في جملتها إلى تفسير الألفاظ المفردة، لأنهم كانوا يدركون معاني القرآن الكريم بالسليقة والفطرة : «فلم يحتج السلف، ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي ﷺ أن يسألوا عن معانيه، لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم عن المسألة عن معانيه، وعما فيه من كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص...».(324) كما يقول أبو عبيدة، وإن كان هذا لا يعني أنهم كانوا جميعا على متسوى واحد من الفهم والإدراك، مما تتحدث به الأخبار والروايات عن تخصص بعضهم وتضلعه في التفسير، مثل ما كان الأمر بالنسبة لعلي ابن أبي طالب وابن عباس

324) مجاز القرآن لأبي عبيدة : 1 / 8.



– رضي الله عنهما – ولهذا يقول ابن قتيبة : «إن العرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب والمتشابه، بل إن بعضها يفضل في ذلك على بعض»،(325) خلافا لما ذهب إليه ابن خلدون عندما قال في شيء من التعميم : «إن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه».(326)

وفي رأيي أن المسألة تحتاج إلى تفصيل، إذ أننا من خلال استقراء المسائل التفسيرية التي ندت عن الصحابة نجد أنها ترجع في جملتها إلى ما يتعلق بالألفاظ المفردة، وليس إلى التراكيب والأساليب، وهذا ليس غريبا في منطق اللغة وقوانين التطور التي تخضع لها، فإن الفرد، مهما بلغ داخل الجماعة اللغوية من محاولة الاستيعاب والاستقصاء والإحاطة بالمعجم المستعمل داخل هذه الجماعة، فإنه تند عليه ألفاظ لا يدري من أمرها شيئا، وإذا كان هذا يحصل في عموم اللغة فما بالنا بالقرآن الكريم الذي يشكل ثورة في مجال المفردات والمفاهيم والأفكار ؟

ولقد تواترت كثير من الروايات والأخبار التي تثبت أن الصحابة كانوا لا يعرفون معنى بعض الكلمات والألفاظ القرآنية الغريبة على نحو ما كان من أمر أبي بكر وعمر اللذين استشكل عليهما معنى (الأب)،(327) من قوله تعالى : ﴿**وفاكهة وأبا**﴾،(328) وعلى نحو ما وقع لابن عباس الذي لم يكن يدري ما ﴿**فاطر السماوات والأرض**﴾ ومثل ما وقع لسعيد بن جبير الذي لم يعرف معنى قوله تعالى : ﴿**وحنانا من لدنا**﴾، [مريم : 13]، وفيما نقل عن ابن عباس أيضا من قوله : «كل القرآن أعلمه إلا أربعا : غسلين، وحنانا،

---

325) المسائل والأجوبة لابن قتيبة ص : 8.

326) المقدمة ص : 438.

327) الإتقان 2 / 4.

328) سورة عبس : 31.



وأواه والرقيم»،(329) كما تحكي الروايات أن أبا هـريرة «رضي الله عنه – لم يكن يعرف إلا كلمة المدية اسما للسكين، وأنه لم يسمع لفظ السكين إلا من النبي ﷺ».(330)

ومن خلال تحليلنا أيضا للمسائل المنسوبة لابن عباس والمعروفة بمسائل ابن الأزرق، فإننا نجد أنه كان يحيل في تفسير هذه المسائل، وبشكل منهجي منظم على الشعر وكلام العرب، وهو في هذه المسائل وفي غيرها مما نسب إليه «لم يتعرض قط لخصائص التعبير القرآني، ولا لبعض نظمه أو سمات أسلوبه»،(331) ولقد أشار الزركشي إلى شيء من هذا عندما بين أن موضوع إعجاز القرآن وتركيبه لم يخض فيه السلف من المفسرين من الصحابة والتابعين، وإنما أحدثه المتأخرون.(332) ولقد وضح أبو حيان الأندلسي هذه المسألة على خير وجه فقال : «وكانت تفاسير المتقدمين أكثرها إنما هي شرح لغة ونقل وسببب ونسخ وقصص، لأنهم كانوا قريبي عهد بالعرب وبلسان العرب».(333)

ثم يبين الأسباب الاجتماعية والتاريخية التي أدت إلى العناية بدراسة جانب الأسلوب والبيان في القرآن الكريم فيقول : «فلما فسد اللسان وكثرت العجم، ودخل في دين الإسلام أنواع الأمم المختلفو الألسنة والناقصو الإدراك احتاج المتأخرون إلى إظهار ما انطوى عليه كتاب الله تعالى من غرائب التركيب، وانتزاع المعاني، وإبراز النكت البيانية، حتى يدرك ذلك من لم تكن في طبعه ويكتسبها من لم تكن نشأته عليها ولا عنصره يحركه إليها بخلاف الصحابة والتابعين من العرب، لأن ذلك كان مركوزا في طباعهم...».(334)

---

329) الاتقان 2 / 4.

330) مقدمتان في علوم القرآن ص : 222.

331) لغة القرآن في جزء عم لمحمود أمين نحلة ص : 95.

332) البرهان في علوم القرآن 1 / 312.

333) البحر المحيط 1 / 13.

334) البحر المحيط 1 / 13.



– وبناء على مـا ذكر، يمكـن القول إن العنايـة بدراسـة تراكيـب القرآن وأساليبه إنما نشأت بفعل عوامل اجتماعية وثقـافية ولغوية عرفها المجتمع الإسلامي في القرن الثاني الهجري وما بعـده، حيث إن هذه العوامل باعدت بين الناس وبين فهم القرآن الكريم فهما عفويا سليقيا على نحو ما كان عليه الأمر عنـد الصحابـة والتابعين. ولعل أول مـا يأتي على رأس هذه العـوامل حسب رأي بعض الباحثين هو : «استغلاق النص القرآني على أفهام كثيرين من رجال الدولـة ذوي الأصول الأعجمية في غالب الأحيـان، هذا إلى جانب أخطائهم في نطق القـرآن أو اللحن فيه، وكان من أثر ذلك أن تطـورت مهمة المفسر قليلا عـن ذي قبل، فصار عليه أن يتنـاول النص القرآني مـن زاوية التركيب كما يتناوله من زاوية شرح الغـامض من ألفاظه، وعلاوة على ذلك، فإن عليـه أن يتناول الجانب الإعـرابي، وبمعنى آخر كـان على المفسرين أن يخوضوا في مسائل بلاغية وأسلوبية أكثـر اتساعا مما تعرض له المفسرون السابقون».(335) وبهذا يمكن القـول إن هـدف المفسر أصبح هـدفا مـركبـا ومزدوجـا، في دراسته للقرآن الكريم، فهـو هدف تعليمي تربـوي من جهة، وهو هدف ديني عقـدي دفاعي من جهة أخرى، ومن تـداخل هذه الأهداف أصبحت دراسة القـرآن الكريم تقتضي تناولـه من ناحيـة التركيب والإعراب والأسلوب.

ويرى بعض الدارسين أن أبا عبيدة كان أسبق الدارسين إلى تناول هذه المســائل حيث يعــد كتـابـه مجاز القـرآن «أول كتـــاب يبحث في أسلـوب القرآن».(336) هذا بالإضـافة إلى كتاب (معاني القرآن) للفراء (207هـ) وكذلك الأخفش سعيد بن مسعدة (ت 225هـ).

– ولقـد استفـاد الطبري من جهـود هــؤلاء جميعـا ممـا جعلـه يعنى بالقضايا النحوية والإعرابية والتركيبية بصفة عامة، عناية لا تقل أهمية عن

---

335) الاتجاه العقلي في التفسير ص : 100.

336) لغة القرآن في جزء عم ص : 95.



دراسته للألفـاظ المفردة في القرآن الكريم، وإذا كان الأمـر كذلك، فما موقع الاهتمام بالتراكيب من نظريته في التفسير ؟

2 – موقع القضايا التركيبية من منهجه في التفسير :

إن الدارس لتفسير ابن جـرير يشعـر شعورا قـويا بأن مسألـة دراسة التراكيب كـانت من اهتمامـاته المنهجيـة الـرئيسيـة، فهو ينـص في مقدمـة تفسيره على أن القرآن الكريم جاء على نحو خاص من النظم والتأليف يميزه عن بـاقي الكتب السماوية الأخـرى، ولقـد جاء ذلك في سيـاق رده على من ادعى وجود التكرار في سورة الفـاتحة زاعما أن آيات بعينها في هذه السورة يؤول إليها وحدها معنى السـورة جميعها، لكن الطبري يدحض هذه الفكرة مبينا أن القرآن الكريم لا يفوق الكتب السماوية الأخرى من حيث المضمون فقط، وإنما يتجلى إعجازه في طريقـة نظمه وأسلوبه، وهو مـا عليه الأمر في سـورة الفـاتحة. يقول في هـذا السيـاق : «...ومن أشرف تلك المعـاني التي فضل بها كتابنا سائر الكتب قبله، نظمه العجيب، ورصفه الغريب، وتأليفه البديع الـذي عجزت عن نظم أصغر سورة منـه الخطباء، وكلت عن وصف شكل بعضـه البلغاء، وتحيرت في وصفـة الشعراء... مع مـا يحوي ذلك من المعاني التي هي ترغيب وترهيب، وأمـر وزجر، وقصص وجدل ومثل، وما أشبـه ذلك من المعـاني التـي لم تجتمع في كتـاب أنـزل من الأرض إلى السماء».(337)

ويعبـر الطبري عن فكرة الإعجـاز البياني، وما يتميز بـه القرآن الكريم من حيث شكلـه ومضمونـه عن كـلام البشر فيقول في سيـاق رده على من اعتـرض على قولـه تعـالى : ﴿**فأتـوا بسـورة من مثله**﴾،(338) متسائلا

337) تفسير الطبري 1 / 199 ش.

338) البقرة : 23.



هل للقرآن مثل ؟ يجيب الطبري على ذلك بكامل الدقة والوضوح فيقول : «...قيل : إنه لم يعن به ائتوا بسورة من مثله في التأليف والمعاني التي باين بها سائر الكلام غيره، وإنما عنى ائتوا بسورة من مثله في البيان، لأن القرآن أنزله الله بلسان عربي».(339)

وفي إطار التأكيد على عروبة النص القرآني يرى الطبري وجوب موافقة أسلوب القرآن الكريم لطريقة التعبير والبيان المعهودة عند العرب، عارضا مجموعة من الظواهر التركيبية والأسلوبية التي يرى أنها مما يتوافق فيه القرآن الكريم مع أسلوب العرب في التعبير والبيان فيقول : «...فالواجب أن تكون معاني كتاب الله المنزل على نبينا محمد ﷺ لمعنى كلام العرب موافقة، وظاهره لظاهر كلامها ملائما، وإن باينه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان.

فإذا كان ذلك كذلك، فبين – إذ كان موجودا في كلام العرب الإيجاز والاختصار، والاجتزاء بالإخفاء من الإظهار، وبالقلة من الإكثار في بعض الأحوال، واستعمال الإطالة والإكثار، والترداد والتكرار، وإظهار المعاني بالأسماء دون الكناية عنها، والإسرار في بعض الأوقات، والخبر عن الخاص في المراد، بالعام الظاهر، وعن العام في المراد، بالخاص الظاهر، وعن الكناية والمراد منه المصرح، وعن الصفة والمراد الموصوف، وعن الموصوف والمراد الصفة، وتقديم ما هو في المعنى مؤخر، وتأخير ما هو في المعنى مقدم، والاكتفاء ببعض من بعض، وبما يظهر عما يحذف، وإظهار ما حظه الحذف – أن يكون ما في كتاب الله المنزل على نبينا محمد ﷺ من ذلك في كل ذلك له نظيرا، وله مثلا وشبيها».(340)

---

339) تفسير الطبري 1 / 373 ش.

340) تفسير الطبري 1 / 12 ش.



واضح من الأمثلة التي قدمنا أن ابن جرير كان يعنى في تفسيره بدراسة التراكيب، وما يطرأ عليها من تغيير يؤدي إلى تغيير المعنى.

ولعل الجانب المنهجي الذي تميز به أبو جعفر في هذا الباب هو تجاوزه الدراسة النحوية والتركيبية إلى الدراسة الأسلوبية، أو بتعبير آخر تجاوزه مستوى دراسة الجملة وما يتغلق بها إلى دراسة ما هو خارج عن الجملة مما له علاقة قوية بالدلالة العامة للنص، والتفاعل الدلالي بين أجزائه، ويتجلى ذلك على الخصوص في تحليله لمعنى القصص والأخبار والأمثال الواردة في القرآن الكريم، حيث يعمل على توظيفها توظيفا جديدا تعطي معه دلالات أرحب أفقا، وأوسع عمقا، فلا يقف عند معناها الظاهر، وإنما يتجاوز ذلك إلى توليد معان جديدة مما يمكن أن نسميه بما عبر عنه عبد القاهر الجرجاني ب «دلالة المعنى على المعنى»،(341) وكان هذا شأنه في دراسة الأساليب نفسها حيث كان يحاول دائما البحث عن الدلالات المتعددة والمتسلسلة التي يؤديها أسلوب الاستفهام أو الأمر أو النهي أو غير ذلك. وقبل أن نفصل الحديث في هذه الأمور، سنحاول أن نبين موقف الطبري من مسألة العلاقة بين المعنى النحوي (الإعراب) والمعنى (الدلالي) في تفسيره للقرآن الكريم.

3 - العلاقة بين المعنى النحوي (الاعراب) والمعنى الدلالي في تفسيره :

تعتبر قضية العلاقة بين جانب النحو وجانب التفسير من المشكلات الدقيقة التي أحس بها اللغويون والمفسرون والدارسون لعلوم القرآن بصفة عامة، وإن بدا نوع من الإحساس الغامض بها عندهم في بعض الأحيان، لتداخل العلوم واختلاطها في المرحلة الأولى من تاريخ الثقافة العربية الإسلامية.

---

341) دلائل الإعجاز ص : 206.



لكن الدارس لهذه المسألة يجد العلماء يلحون على العلاقة القوية بين جانب الاعراب وجانب المعنى يقول مكي بن أبي طالب القيسي (437هـ) في هذا الباب : «...إذ بمعرفة حقائق الإعراب تعرف أكثر المعاني ويتجلى الإشكال وتظهر الفوائد، ويفهم الخطاب، وتصح معرفة حقيقة المراد».(342) ومن أجل ذلك كان المفسرون بصفة عامة «يحرصون على جانب المعنى بقدر ما كانوا يحرصون على جانب الصناعة، بمعنى أن يتم تصوير المعنى في عبارة تستوفي شرائط الصحة اللغوية والنحوية»،(343) وهو نفسه ما عبر عنه الزركشي عندما نص على أن الإعراب «هو الذي يبين المعنى، وهو الذي يميز المعاني، ويوقف على أغراض المتكلمين».(344)

لكن جانب الإشكال في العلاقة بين التفسير والإعراب لا يقف عند هذا الحد، وإنما يتجاوزه إلى محاولة معرفة أي الجانبين يجب أن يوضع قبل الآخر في الاعتبار أثناء ممارسة عملية التفسير، ولقد أحس الدارسون لعلوم القرآن بهذا الإشكال إحساسا قويا فعبروا عن ذلك بما سموه (تجاذب الإعراب والمعنى الشيء الواحد)،(345) وهو نفسه ما نص عليه السيوطي فقال : «قد يقع في كلامهم هذا تفسير معنى، وهذا تفسير إعراب، والفرق بينهما أن تفسير الإعراب لابد فيه من ملاحظة الصناعة النحوية، وتفسير المعنى لا تضره مخالفة ذلك»،(346) ويشرح هذه المسألة ابن هشام في «المغني» حيث يبين الخلاف في الوظيفة والمنهج بين عمل المفسر وعمل النحوي – وذلك في سياق حديثه عن مبحث الحذف – فيقول : «إن الحذف الذين يلزم النحوي

342) مشكل إعراب القرآن 1 / 1 – 2.

343) نظرية اللغة في النقد العربي عبد الحكيم راضي ص : 107.

344) البرهان في علوم القرآن 1 / 304.

345) البرهان في علوم القرآن 1 / 309.

346) الإتقان 2 / 269.



النظر فيـه هو ما اقتضته الصناعـــة، وذلك بأن يجـد خبـرا بـدون مبتـدإ أو العكس... أو شرطا بـدون جزاء أو بالعكـس، أو معطوفا بـدون معطوف عليـه... أو معمـولا بـدون عامـل... وأما قـولـه في نحـو **﴿سرابيل تقيكم الحر﴾**،(347) و«البرد» ونحـو : **﴿وتلك نعمـة تمنها علي أن عبدت بني إسرائيل﴾**(348) أن التقـديـر ولم تعبـدني ففضـول في النحـو، وإنما ذلك للمفسر.(349)

والحقيقة أن العـلاقة بين جـانب النحو وجـانب التفسير تطـرح إشكالا كبيرا يبـدو على جـانب كبير من الـدقـة والتعقيـد، وهو مـا عبر عنـه أحـد اللسانيين المحـدثين عندمـا فرق بين مـا سماه استقامـة النحو، واستقـامة المعنى فذهب إلى أن «الفرق بين الاستقامة النحوية والاستقامة الدلالية ليس من الدقة على النحو الذي نتـوقعه في الوقت الحاضر، ومع ذلك، فالقول بأن التمييـز بين النحو والـدلالـة ليس واضحا في كـل الأحوال لا يعني أنـه غير واضح على الإطلاق».(350) يعني أنه مهما كانت طبيعة الخلاف بين الجانبين، فإن هناك حدا أدنى من التفاعل بين جانب النحو وجانب المعنى : «فكما يمد العنصر النحوي العنصر الدلالي بالمعنى الأساسي في الجملة الذي يساعد على تحديده وتمييزه، يمد العنصر الدلالي العنَصر النحوي كذلك ببعض الجوانب التي تساعد على تحديده وتمييزه، فبين الجانبين أخذ وعطاء وتبادل تأثيري مستمر».(351)

وإذا كان أمـر العلاقة بين المعنى النحـوي والمعنى الدلالي على مـا تقدم، فكيف تبدو هذه العلاقة بين الجانبين في تفسير الطبري ؟

---

347) النحل : 81.

348) الشعراء : 22.

349) مغني اللبيب 2 / 176 – 177.

350) اللغة والمعنى والسياق لجون لا ينز ترجمة عباس صادق عبد الوهاب ص : 112.

351) النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي لمحمد حماسة عبد اللطيف ص : 113.



لعل الدارس لتفسيره يجد أن للرجل جهدا أصيلا في هذا المجال، حيث عالج هذه المسألة بكثير من الوضوح المنهجي تجلى في النظر إلى العلاقة بين التفسير والإعراب علاقة محكمة ومتكاملة، وهو في نفس الوقت كان على وعي قوي بأن وظيفته باعتباره مفسرا – أولا وقبل كل شيء – إنما تنحصر أساسا في ميدان تفسير القرآن الكريم، ومن أجل ذلك كان يضع جانب المعنى في المحل الأول من اهتمامه، فكان يرى أن الحديث عن وجوه الاعراب (مثلا) في الآية القرآنية المفسرة، إنما هو مجرد حاجة منهجية، وليس موضوعا مقصودا لذاته، يقول في سياق تفسير قوله تعالى من سورة الفاتحة ﴿**غير المغضوب عليهم ولا الضالين**﴾، بعد أن تطرق لاختلاف أوجه الاعراب تبعا لاختلاف وجوه القراءة في كلمة «غير» يقول : «وإنما اعترضنا بما اعترضنا في ذلك من بيان وجوه إعرابه، – وإن كان قصدنا في هذا الكتاب، الكشف عن تأويل آي القرآن – لما لاختلاف وجوه إعراب ذلك من اختلاف وجوه تأويله، فاضطرتنا الحاجة إلى كشف وجوه إعرابه لتنكشف لطالب تأويله وجوه تأويله على قدر اختلاف المختلفة في تأويله وقراءته».(352)

وقد ظل الطبري وفيا لهذا التقليد المنهجي فكان لا يتحدث عن الاعراب أو غيره من القضايا التي ليست من صميم التفسير إلا بقدر ما يسهم في إنتاج الدلالة والكشف عن المعنى، بل إنه كان يرى وجوب الانطلاق في عملية التفسير من مراعاة جانب المعنى أولا وليس العكس، ولذلك يقول : «وأما الذين ذكرنا قولهم من أهل العربية فقد قالوا على مذهب العربية، غير أنهم أغفلوا معنى الكلمة وحملوها على غير وجهها من التأويل، وإنما ينبغي أن يحمل الكلام على وجهه من التأويل، ويلتمس له على ذلك الوجه للإعراب في الصحة مخرج، لا على إحالة الكلمة عن معناها ووجهها من التأويل».(353)

---

352) تفسير الطبري 1 / 184 ش.

353) تفسير الطبري 19 / 138 ح.



وبسبب من غياب إحكام العلاقة بين جانب النحو وجانب المعنى في التفسير، عاب العلماء على أبي حيان الأندلسي مبالغته في الصناعة النحوية، والتماس التخريجات والتأويلات الإعرابية لـلآيات القرآنية المفسرة حتى قيل عنه إنه «جمع في تفسيره بين التفسير والإعراب، فتفرق فيه المقصود».(354)

ومن أجل هذا أيضا رد ابن أبي الحديد على ابن الأثير عندما قال متحدثا عن أثر العلامة الإعرابية في فهم المعنى : «ومن أقسام الفاعل والمفعول مالا يفهم إلا بعلامة، كتقديم المفعول على الفاعل، فإنه إذا لم يكن ثمة علامة تبين أحدهما عن الآخر، وإلا أشكل الأمر... ومن هذا قوله تعالى : ﴿**إنما يخشى الله من عباده العلماء**﴾،(355) لكن ابن أبي الحديد يرد عليه رافضا قياس القرآن الكريم في هذا الباب على كلام العرب فيقول : «إن هذه الآية لا مدخل لها في هذا الموضع، لأنا لو وقفنا على الفاعل والمفعول منها لم يحصل الالتباس، لعلمنا أن الله لا يخشى أحدا من العلماء، ولا من غيرهم، فالآية تدل بنفسها لا بعلاقة لفظية على أنه تعالى مفعول، وأن العلماء فاعل... فقد بان بأن تمثيله بهذه الآية مضاهيا بضرب زيد محمد غير صحيح، وأن أحد المثالين لا يشابه الآخر».(356)

وما قرره ابن أبي الحديد يدل على أننا في تفسير القرآن الكريم لا يجب أن ننطلق من النظرة الإعرابية المجردة، وإنما يجب أن ننطلق من مجموعة من القرائن والمسلمات الخارجية في دراسة المعنى، لأن المعنى الاعرابي وحده لا يكفي في بيان الدلالة الحقيقية للآيات القرآنية الكريمة.

وليس أمر العلاقة بين الإعراب والتفسير منحصرا في تفسير القرآن الكريم وحده، فكذلك الشأن بالنسبة لمفسري الأشعار أيضا لأنهم «إنما

---

354) كشف الظنون 1 / 122.

355) الفلك الدائر لابن أبي الحديد بهامش المثل السائر لابن الأثير : 4 / 41 – 42.

356) نفسه : 4 / 39 – 40.



وضعوا الشروح المصنفة لتفسير مراد الشاعر فقط، فكل ما يذكرونه من زيادة على ذلك مقصودة بالعرض لا بالذات».

4 – **نماذج من دراسته لقضايا التركيب :**

إذا كان ابن جرير يعنى في تفسيره أساسا بدراسة المعنى كما تقدم، ولا يتعرض لقضايا النحو والإعراب أو غيرها إلا فيما له صلة قوية ومباشرة بهذا الجانب بالذات، فإنه اهتم تبعا لذلك بدراسة معاني التراكيب والأساليب القرآنية وبيان القوانين والثوابت التي تخضع لها، والإمكانات والاحتمالات الأسلوبية المتعددة التي تجري عليها طبقا لما يقتضيه المقام. وهو وإن كان يبحث هذه القضايا على نحو من التداخل بين جانب النحو والتركيب من جهة، وجانب البلاغة والأسلوب من جهة أخرى، فإنه تناولها بكثير من الأصالة والجدة والعمق، ويتجلى ذلك في محاولة تكييف هذه القضايا وإخضاعها بطريقة منهجية محكمة لأصول وقوانين التفسير التي يرتضيها إطارا عاما وشاملا لتفسير القرآن الكريم، وهو وإن كان مسبوقا إلى معالجة هذه القضايا والظواهر بغيره من العلماء، من أمثال سيبويه والأخفش والفراء وأبي عبيدة، فإنه قد أحسن عرضها وتطبيقها وتأصيلها في مجال تفسيره للقرآن الكريم. وفي ضوء ما تقدم فقد بحث الطبري كثيرا من الظواهر التركيبية والأسلوبية التي أصبحت تدرج فيما بعد ضمن ما عرف في عصور لاحقة عند البلاغيين بعلم «المعاني» الذي عرف بأنه «تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من استحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطإ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره».(357)

وإذا كانت تراكيب الكلام الجديرة بالدرس البلاغي إنما هي «تراكيب البلغاء لا الصادرة عمن سواهم»،(358) فإن معاني تراكيب الآيات القرآنية

357) مفتاح العلوم للسكاكي : 161.

358) نفسه.



الكـريمة تقع في المحل الأول من هـذا الـدرس، ولقد كـان الطبري على وعي قـوي بـذلك حيث جعل البحث في دلالـة التراكيب القـرآنية من اهتمامـاتـه المنهجيـة الرئيسيـة فعالج هـذه التراكيب في إطـار شمولي يخضع لقـوانين وثوابت لغوية تحدثنا عنها سابقا(359) مثل «وجوب حمل كتـاب الله تعالى على الأفصح والأشهر من كلام العرب»، ومثل القـول بأصالة اللفظ القرآني في الوضع اللغوي، ومثل الاستغناء بما يذكر عما يحذف إن قام عليه دليل، ومثل القـول بوجـوب مراعـاة أصل الوضع في التركيب، ووجـوب مراعـاة السياق وغير ذلك من المفاهيم التي تخضع في جملتها لنظام الأصل والفرع، والأصالة والزيادة وطبيعة العلاقة بينها.

وفي هذا الإطار، تنـاول بالتفصيل الحديث عن نظام العـلاقة بين الآيات القرآنية الكريمة مثل الفصل والوصل، والعطف، والتكرار والإلتفات، والتقديم والتأخير، كما تحدث في مـوضـوع الحذف عن العـلاقة بين البنيـة السطحية والبنية الباطنية وطبيعة العـلاقة بينهما، وشرط الوضوح والفهم في حصول عمليـة الحذف، وفي سياق ذلك، تنـاول مـوضوع الـزيـادة مصطلحا عليـه بالصلـة والتطول والحشو مقيـدا إياه بأن يكـون للزيادة وظيفـة دلالية في النص، لأن كتـاب الله تعـالى منزه عن أن يكـون فيه مـالا فائدة فيـه، كما تحدث بصفـة دقيقـة عن الأسـاليب الخبريـة والإنشـائيـة محاولا تأسيس العلاقـة بينهما على أسس دلالية ومقاميـة وليس على أسس شكلية نحـوية كما فعل كثير من المفسرين. وتنـاول خـروج بعض الأسـاليـب القرآنيـة على معناهـا الحقيقي جريـا على كلام العـرب في التعبير مثل الحديث عما سماه بالخطاب «الموجه إلى الحي الموجود، والمراد به السلف المعدوم»،(360) ويكون ذلك في مقام الافتخار خاصة، كما تحدث عن ظاهرة تعبيرية أخرى في القرآن

359) يرجع إلى الفصل الثاني من الباب الأول من هذه الرسالة من ص 112 إلى : 141.

360) تفسير الطبري 2 / 38 – 41 ش – 12 / 317 – 321 ش.



الكريم، هي خروج الخبر عن الرسول ﷺ والمقصود أمته، ويسوق ذلك عادة في إطار ما يسميه «خروج الخبر عن الواحد مخرج الخبر عن الجماعة»،(361) كما تعرض بالوصف والتعليل لما هو خارج عن دائرة الجملة، مثل الحديث عن العلاقات اللغوية والأسلوبية والمقامية بين فقرات النص وأجزائه، مما يمكن أن نسميه بنظرية السياق في تفسير الطبري، وكذلك الحديث عن دلالة كثير من القصص والأمثال في القرآن الكريم.

ومن حيث لا نستطيع الحديث عن هذه القضايا المذكورة كلها، فإننا سنقف عما تقتضيه الضرورة المنهجية مما هو في حجم الظاهرة في تفسير الطبري، ويمكن تقديم ذلك على الشكل التالي :

1 – ظاهرة الحذف :

لقد كان الطبري يميل ميلا واضحا إلى القول بعروبة النص القرآني وأنه إنما «أنزل جميعه بلسان العرب دون غيرها من سائر أجناس الأمم».(362)

ولما كان الإيجاز يشكل واحدا من أقوى الظواهر وأكثرها اتساعا وأصالة في اللغة العربية «لأن من شأن العرب الإيجاز وتقليل الكثير إذا عرف معناه»،(363) فإن الطبري كان يلح إلحاحا شديدا على هذه الفكرة فكان يرى : «أن من شأن العرب الإيجاز والاختصار، إذا كان فيما نطقت به، الدلالة الكافية على ما حذفت وتركت».(364)

ومن واقع هذه الحقيقة، فقد تناول الطبري موضوع الحذف تناولا عاما وشاملا، حتى ليمكن القول إنه لم يتطرق لقضية أخرى من قضايا التركيب

361) تفسير الطبري 3 / 286 ش – 21 / 83 ح.
362) نفسه : 1 / 21 ش.
363) معاني القرآن للفراء 1 / 3.
364) تفسير الطبري 1 / 327 ش.



بمثل ما فعل في معالجته لهذا الموضوع، ولعل ذلك يرجع أولا إلى صلة الحذف القوية بالمعنى من حيث إنه له فيه «تأثيرا عميقا يتجاوز مبدأ توفير الطاقة... إلى جانب الاستغناء عن العلاقات النحوية العادية التي لا تحتاج إلى إظهار»،(365) ويرجع ثانيا إلى وجود هذه الظاهرة في لغة القرآن الكريم بصورة قوية مثلى، لأن القرآن الكريم جاء على ما تعرف العرب من كلامها، فإن الله تعالى : «بعث نبينا محمدا ﷺ بجوامع الكلم، واختصر له الحديث اختصارا ليكون أسرع إلى فهم الفاهمين، وضبط الضابطين، وتناول المتناولين»،(366) ومن أجل ذلك كانت مواقع الحذف في القرآن الكريم أكثر من أن تحصى.(367) وإذا كانت «طريقة البلاغيين لا تختلف عن طريقة النحاة كثيرا في دراسة المحذوف، فالمهم عندهم أن يشيروا إلى المحذوف، وإن العرب تفعل هذا للاتساع والاختصار».(368)

إذا كان الأمر كذلك، فإن الطبري يختلف عن هؤلاء جميعا لما قدمه من جهد قائم على وصف الواقع اللغوي وصفا علميا موضوعيا، لاباعتباره نحويا وبلاغيا ولكن باعتباره مفسرا يهتم بظاهرة الحذف في ضوء علاقتها المباشرة بالمعنى، وإن كان يلتقي مع البلاغيين والنحاة في كثير من المواقف والتحليلات.

وهو وإن كان يهتم في دراسته لموضوع الحذف بالجانب التطبيقي، فإننا نجد في غضون تفسيره قواعد نظرية ومجردة وعامة تعطي عند تجميعها ودراستها ما يشبه أن يكون نظرية شاملة ومتكاملة في هذا المجال، ويتجلى ذلك في حديثه بصورة وافية ومفصلة عن الفلسفة العامة التي تقوم عليها

---

365) اللغة والابداع لشكري عياد ص : 111.

366) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص : 2.

367) الطراز : 2 / 89.

368) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري ص : 116.



فكرة الحذف في اللغة العربية وهي الاستغناء بما يذكر عما يحذف، باعتبار أن الكلام يشكل في بنيته الظاهرة والباطنة وحدة متكاملة يكمل بعضها البعض الآخر أي ما سماه الطبري «باجتزاء العرب في منطقها ببعض من بعض، إذا كان البعض الظاهر دالا على البعض الباطن وكافيا منه».(369)

وتبعا لذلك فقد تحدث أبو جعفر عن شروط الحذف، وأسبابه وأنواعه، وأهدافه، كما تحدث في سياق تفسيره للآيات القرآنية الكريمة عن الأسس والاعتبارات التركيبية والدلالية والمقامية التي يجب أن يقوم عليها تقدير المحذوف، وفي معالجته لهذه القضايا كان يربط بين دراسة الحذف وغيره من الأساليب التي هي منه بسبب وثيق مما يعطي لدراسته لهذا الموضوع طابع الشمول والاستقراء.

وإذا ما حاولنا البحث عن الشروط التي على أساسها يجوز الطبري وقوع الحذف في اللغة العربية وفي القرآن الكريم بصفة خاصة، فإننا نجده يعني بالدرجة الأولى بعملية الفهم والوضوح في الدلالة أي قيام العلاقة أو قانون التحويل من التركيب الباطني (المحذوف) إلى التركيب الظاهر (المذكور) على أساس إفصاح الأول إفصاحا وافيا ودقيقا عن مضمون الثاني، وهو ما يعني قيام العلاقة بينهما على أساس التكامل بحيث يفهم المحذوف في ضوء المذكور وبواسطته، ولقد كان الطبري يلح على هذه الفكرة ويقلبها على وجوهها المختلفة. يقول مثلا في شكل ما يشبه أن يكون قاعدة عامة : «كل كلام نطق به مفهوم به معنى ما أريد، ففيه الكفاية من غيره»،(370) كما أن العرب «تسقط من الكلام بعضه، إذا كان فيما بقي الدلالة على ما سقط».(371)

369) تفسير الطبري 1 / 179 ش.
370) تفسير الطبري 2 / 160 ش.
371) نفسه 20 / 131 ح.



ولا يكفي عند الطبري قيام دلالة المحذوف على المتروك بشكل مطلق، وإنما يجب أن تكون الدلالة كافية، حتى يهتدي القارئ أو السامع إلى المحذوف بطريقة سهلة مباشرة، ولذلك كان يرى أن ما يحذف يجب أن يكون «مرادا في الكلام ومقصودا، وأما ما لا يكون مقصودا فلا يجوز حذفه».(372)

وهذا الذي ذهب إليه الطبري في وجوب قيام دلالة المذكور على المحذوف عند وقوع الحذف، هو ما ألح عليه الدارسون من اللغويين والبلاغيين والنحاة، والدراسين لعلوم القرآن بصفة عامة، فقد نص ابن قتيبة على أن العرب «إنما تحذف من الكلام ما يدل عليه ما يظهر».(373) ويقول ابن جني : «قد حذفت العرب الجملة والمفرد، والحرف والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه»،(374) ويقول صاحب الطراز : «ولابد من الدلالة على ذلك المحذوف، فإن لم يكن هناك دلالة عليه، فإنه يكون لغوا من الحديث، ولا يجوز الاعتماد عليه، ولا يحكم عليه بكونه محذوفا بحال»،(375) ويقول العز بن عبد السلام : «والعرب لا يحذفون مالا دلالة عليه ولا وصلة إليه، لأن حذف ما لا دلالة عليه مناف لغرض وضع الكلام من الإفادة والإفهام، وفائدة الحذف تقليل الكلام، وتقريب معانيه إلى الأفهام».(376)

وفي هذه الأقوال وكثير غيرها،(377) ما يدل على أن الطبري كان من العلماء الرواد الذي عملوا على تأصيل مفهوم الحذف وتحرير القول فيه بطريقة منهجية شاملة يتكامل فيها جانب التنظير مع جانب التطبيق. وفي

---

372) نفسه (بتصرف).

373) تأويل مشكل القرآن : 219.

374) الخصائص 2 / 360.

375) الطراز : 2 / 92.

376) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص : 2.

377) يرجع (مثلا) إلى البرهان في علوم القرآن للزركشي 3 / 102 والاتقان 3 / 170.



ضوء هذه القاعدة العامة من وجوب قيام الدليل على المحذوف، فقد كان الطبري يحرص أشد الحرص في سياق تفسيره للآيات القرآنية الكريمة على تقدير المحذوف وبيان أسبابه وأغراضه، وهو في كل ذلك يحاول دائما - وهذا ما يميز منهجه في التفسير - تحويل البنية الباطنية للجملة أو الآية إلى بنيتها الظاهرة السطحية، مقارنا بين الآيات القرآنية مبينا سر وجود الحذف في بعضها، وغيابه في بعضها الآخر، متسائلا عن العلة الكامنة وراء الحذف.

وفي هذا السياق يمكن أن نسوق بعض الأمثلة التي توضح ما أشرنا إليه منها - على سبيل المثال - ما جاء في تفسيره لقوله تعالى في سورة الأعراف : **﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم، ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون﴾**،(378) حيث يقول : «قال أبو جعفر : يقول جل ثناؤه لنبيه محمد ﷺ قل يا محمد، لهؤلاء المشركين من قومك الذين يعبدون الأوثان والأصنام، اتبعوا أيها الناس ما جاءكم من عند ربكم بالبينات والهدى، واعملوا بما أمركم به ربكم ولا تتبعوا شيئا من دونه. يعني شيئا غير ما أنزل إليكم ربكم، يقول لا تتبعوا أمر أوليائكم الذين يأمرونكم بالشرك بالله وعبادة الأوثان فإنهم يضلونكم ولا يهدونكم».

ثم يتساءل عن القول المقدر في مطلع الآية فيقول :

«فإن قال قائل : وكيف قلت : معنى الكلام قل اتبعوا، وليس في الكلام موجودا ذكر القول ؟.

قيل : إنه وإن لم يكن مذكورا صريحا، فإن في الكلام دلالة عليه، وذلك قوله : **﴿فلا يكن في صدرك حرج لتنذر به﴾**، ففي قوله : **﴿لتنذر به﴾** الأمر بالإنذار، وفي الأمر بالإنذار الأمر بالقول، لأن الإنذار قول، فكأن معنى الكلام، أنذر القوم وقل لهم : «اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم».(379)

378) الاعراف : 3.

379) تفسير الطبري 12 / 297 - 298 - 298 ش.



ومهما طال الجزء المحذوف من الآية، فإن الطبري يعمل على تقديره وبيانه، حيث يحاول ملء ما يحس به القارىء العادي من حاجة إلى الإفهام والتوضيح، يقول (مثلا) في تفسير قوله تعالى من سورة (الصافات) : ﴿**فقال ألا تأكلون، مالكم لا تنطقون**﴾(380) : «...هذا خبر من الله عن قيل إبراهيم للآلهة، وفي الكلام محذوف، استغني بدلالة الكلام عليه من ذكره، وهو فقرب إليها الطعام فلما لم يرها تأكل، فقال لها : «ألا تأكلون» فلم يرها تأكل، فقال لها : «مالكم لا تأكلون، فلم يرها تنطق، فقال لها : مالكم لا تنطقون ؟ مستهزئا بها، وكذلك ذكر أنه فعل بها، وقد ذكرنا الخبر بذلك فيما مضى قبل».(381)

وفي تفسيره لقوله تعالى من سورة يوسف : ﴿**قال : ما خطبكن إذ راودتن يوسف عن نفسه، قلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء**﴾،(382) يقول : «...وفي هذا الكلام متروك قد استغني بدلالة ما ذكر عليه عنه وهو : فرجع الرسول إلى الملك من عند يوسف برسالته، فدعا الملك النسوة اللاتي قطعن أيديهم، وامرأة العزيز فقال لهن : ﴿**ما خطبكن إذ راودتن يوسف عن نفسه**﴾.(383)

واضح من النماذج السابقة أن الطبري كان يعتمد في تقدير المحذوفات على الجو العام الذي يعطيه سياق الآية أو القرائن الخارجية المحيطة بها بعيدا عن الصناعة الإعرابية، وإن كان يفعل ذلك في بعض الأحيان، وهو ما قدمنا الحديث عنه من تغليبه جانب تفسير المعنى على تفسير الإعراب.

---

380) الصافات : 91 – 92.

381) تفسير الطبري 23 / 71 – 72 ح.

382) يوسف : 51.

383) تفسير الطبري 16 / 137 ش.



ومن حيث إن الطبري يشترط في الحذف أن يكون موضع المحذوف معروفا ومحددا داخل الموقع المعين الذي يجب أن يكون له في التراكيب «لأن من شأن العرب أن تحذف الشيء من حشو الكلام إذا عرف موضعه»،(384) ومن شأنها أيضا «أن تحذف ما كفى منه الظاهر من منطقها إذا عرفت مكان الكلمة...».(385)

من حيث إن الأمر كذلك، فإن هذا كان يجره أحيانا إلى الحديث عن تقدير المحذوف في ضوء علاقته بعناصر التركيب الأخرى، يقول مثلا في تفسير قوله تعالى من سورة البقرة : **﴿وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة، قالوا أتتخذنا هزؤا﴾**.(386)

«...وحذفت الفاء من قوله : **﴿أتتخذنا هزؤا﴾** وهو جواب لاستغناء ما قبله من الكلام عنه، وحسن السكوت على قوله : **﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾**، فجاز لذلك إسقاط الفاء من قوله : **﴿أتتخذنا هزؤا﴾** كما جاز وحسن إسقاطها من قوله تعالى : **﴿قال فما خطبكم أيها المرسلون قالوا : إنا أرسلنا﴾**،(387) ولم يقل : فقالوا : إنا أرسلنا، ولو قيل فقالوا : كان حسنا أيضا جائزا، ولو كان ذلك على كلمة واحدة لم تسقط منه الفاء...».(388)

ويقول في تفسير قوله تعالى: **﴿قالوا : تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حرضا أو تكون من الهالكين﴾**،(389) «...وحذفت (لا) من قوله: **(تفتأ)** وهي مرادة في الكلام، لأن اليمين إذا كان ما بعدها خبرا لم يصبحها الجحد، ولم تسقط اللام التي يجاب بها الأيمان، وذلك كقول القائل:

---

384) تفسير الطبري 13 / 147 ش.

385) نفسه 1 / 140 ش.

386) البقرة : 67.

387) الحجر : 57 – 58.

388) تفسير الطبري 2 / 183 ش.

389) يوسف : 85.



«والله لآتينك» وإذا كان ما بعدها محجودا تلقيت بـ(ما) أو بـ(لا) فلما عرف موقعها حذفت من الكلام لمعرفة السامع بمعنى الكلام».(390)

وفي مقابل حديث الطبري عن الحذف، فإنه يحاول في كثير من الأحيان الحديث عن (الذكر) بمحاولة المقارنة بين الآيات القرآنية التي تذكر فيها أداة معينة، وتلك الأخرى التي تخذف فيها، مبينا الأساس الدلالي والبياني لحصول الذكر أو الحذف في الموضعين معا، يقول (مثلا) في تفسير قوله تعالى في ذكر قصة موسى مع فرعون : **﴿وإذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم إذ أنجاكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب ويذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم...﴾**،(391) يقول : «وأدخلت الواو في هذا الموضع، لأنه أريد بقوله : ويذبحون أبناءكم، الخبر عن أن آل فرعون كانوا يعذبون بني إسرائيل بأنواع العذاب غير التذبيح وبالتذبيح.

وأما في موضع آخر من القرآن فإنه جاء بغير الواو : **﴿يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم﴾**،(392) في موضع، وفي موضع **﴿يقتلون أبناءكم﴾**.(393) ولم تدخل الواو في المواضع التي لم تدخل فيها، لأنه أريد بقوله يذبحون، وبقوله يقتلون، تبيينه صفات العذاب الذي كانوا يسومونهم، وكذلك العمل في كل جملة أريد تفصيلها، فبغير الواو تفصيلها، وإذا أريد العطف عليها وغير تفصيلها، فبالواو».(394)

وننتهي بخصوص الحديث عن موضوع الحذف في تفسير الطبري إلى أن أهم ما يتميز به من الناحية المنهجية – فضلا عما ذكرناه سابقا – هو أنه كان يحاول دائما قراءة الآية المفسرة الواقع فيها الحذف قراءة ثانية يبين

---

390) تفسير الطبري 16 / 221 ش ويقصد الطبري بمصطلح «الجحد» : النفي.

391) إبراهيم : 6.

392) البقرة : 49.

393) الاعراف : 141.

394) تفسير الطبري 3 / 524 ش.



من خلالها دلالة المذكور منها على المحذوف، وما يضيفه من فهم جديد بالنسبة للقارىء، وهو في سياق ذلك كله كان يتحرى الدقة في تقدير المحذوف وبيان أسبابه وعلله.

2 - التقديم والتأخير :

تعتبر قضية التقديم والتأخير ظاهرة لغوية وأسلوبية تعرض لها علماء اللغة والنحو والبلاغة باعتبارها ظاهرة تتصل بأوضاع التراكيب والاحتمالات التعبيرية المتعددة التي يخضع لها نظام الجملة، وجمال التعبير.

وهي إلى ذلك ظاهرة أصيلة في مجال الدراسات القرآنية حيث تواتر استعمال مصطلح التقديم والتأخير عند الصحابة والتابعين - رضوان الله عليهم - مما يعبرون عنه بالمقدم الذي معناه التأخير، أو المؤخر الذي معناه التقديم، أو ما يعبرون عنه أحيانا، «بمقاديم» الكلام،(395) ولقد جعل الصحابي الجليل ابن عباس مسألة التقديم والتأخير من أنواع المحكم والمتشابه.(396)

وكان موضوع التقديم والتأخير من المباحث التي أشبع الطبري القول فيها حيث جعلها من اهتماماته المنهجية وذلك في إطار حديثه عن عروبة النص القرآني إذ جعل من عادة العرب في التعبير «تقديم ما هو في المعنى مؤخر، وتأخير ما هو في المعنى مقدم».(397)

وعلى أساس من اعتماد الطبري في نظريته التفسيرية على مبدإ الحجة والدليل، وباعتبار أن ظاهرة التقديم والتأخير تعتبر مبدئيا خروجا على

---

395) نفسه : 21 / 57 ح - 30 / 279 - 280 ح.

396) البرهان للزركشي 2 / 178.

397) تفسير الطبري 1 / 12 ش.



الوضع التركيبي الذي يجب أن تكون عليه عناصر الجملة، فإنه كان يتشدد في الأخذ بمبدإ التقديم والتأخير، فلا يحمل معنى الآية على ذلك إلا إذا قامت حجة من النقل أو اللغة أو الأثر على وقوعه، تبعا لما هو معتمد عنده من وجوب التمسك بالأصل، وعدم العدول عنه إلى الفرع إلا لحجة.

وبناء على ذلك فقد كان يرفض حمل الآية المفسرة على معنى التقديم والتأخير في كثير من المواطن، وإن كان لا يفعل ذلك بشكل مطلق، حيث يسوي أحيانا بين الأخذ به أو عدمه، لكن المبدأ الرئيسي الذي ينطلق منه في موقفه من هذه القضية هو التمسك بالوضع الطبيعي الذي يجب أن تكون عليه الجملة إذ أنه «لا وجه لتقديم شيء من كتاب الله عن موضعه أو تأخيره عن مكانه إلا بحجة واضحة»،(398) بل إنه كان يرى «أن الحرف إنما يحتال لمعناه المخرج بالتقديم والتأخير إذا لم يكن له وجه مفهوم، إلا بتقديمه عن موضعه أو تأخيره، فأما وله في موضعه وجه صحيح، فلا وجه لطلب الاحتيال لمعناه بالتقديم والتأخير».(399) ومن خلال ما تقدم يتبين أيضا توضيح المفهوم الصحيح للتقديم والتأخير مما عبر عنه الزمخشري بقوله : «إنما يقال مقدم ومؤخر للمزال، لا للقار»،(400) وهذا ما يؤكده موقف الطبري من قضية التقديم والتأخير في تقديم العبادة على الاستعانة في قوله تعالى من سورة الفاتحة : ﴿**إياك نعبد وإياك نستعين**﴾، حيث لا يرى وجها للقول بالتقديم والتأخير في الآية المذكورة، وإنما يسوي بين الأخذ بالتقديم والتأخير أو عدم الأخذ به، يقول في هذا السياق : «فإن قال قائل : وكيف قيل : «إياك نعبد وإياك نستعين، فقدم الخبر عن العبادة، وأخرت مسألة المعونة عليها بعدها ؟ وإنما تكون العبادة

---

398) تفسير الطبري 16 / 266 ش.

399) نفسه 30 / 153 ح.

400) نقلا عن البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري لمحمد أبو موسى ص : 637.



بالمعـونة، فمسألة المعـونة كانت أحق بـالتقديم قبل المعـان عليه من العمل، والعبادة بها، قيل : لما كان معلوما أن العبادة لا سبيل للعبد إليها إلا بمعونة من الله جل ثنـاؤه، وكان محالا أن يكون العبـد عابدا إلا وهـو على العبادة معان، وأن يكون معـانا عليها إلا وهو لها فـاعل، كان سـواء تقديـم ما قدم منهما على صاحبه، كما سواء قـولك للرجل إذا قضـى حاجتك فأحسن إليك في قضائها : «قضيت حاجتي فأحسنت إلي»، فقدمت ذكر قضائه حاجتك، أو قلت : «أحسنت إلي فقضيت حاجتي» فقدمت ذكـر الإحسان على ذكر قضـاء الحاجة، لأنه لا يكون قاضيا حاجتك إلا وهو إليك محسن، ولا محسنا إليك إلا وهو لحاجتك قاض، فكذلك سواء قول القائل : اللهم إنا إياك نعبد فأعنا على عبادتك وقوله اللهم اعنا على عبادتك فإنا إياك نعبد».(401)

ومن خلال النص السابق نجد الطبري يتناول مسألة التقديم والتأخير في إطار عقلي منطقي يضع سلامة المعنى وصحته في الاعتبار الأول، حيث يعقد علاقة جـدلية – على خلاف كثير من المفسرين(402) بين الاستعانة والعبادة وأن هناك علاقة تلازميـة بينهما، ولذلك رد ما ذهب إليه بعض من سماهم أهل الغفلة، الـذين قاسوا الوضـع التركيبي للآية السابقـة على بيت لامرىء القيس، هو قوله :

وَلَـــوْ أَنَّ مـا أسعى لأدنى معيشـــة

كفاني – ولم أطْـلُـبْ – قليلٌ من المالِ

لكن الطبري لا يرى وجها للمشابهة بين البيت وآية الفاتحة يقول في هذا البـاب : «وذلك من معنى التقـديـم والتأخير، ومن مشـابهة امـرىء القيس بمعزل، من أجل أنـه يكفيه القليل من المال، ويطلب الكثير، فليس وجـود ما

401) تفسير الطبري 1 / 163 ش.

402) ينظر مثلا تفسير الزمخشري حيث جعل تقديم العبادة على الاستعـانة من باب تقديم الوسيلة قبل طلب الحاجة الكشاف 1 / 65 – 66. وينظر كذلك تفسير البحر المحيط لأبي حيان 1 / 25.



يكفيه منه بموجب له ترك طلب الكثير، فيكون نظير العبادة التي بوجودها وجود المعونة عليها، وبوجود المعونة عليها وجودها، فيكون ذكر أحدهما دالا على الآخر، فيعتدل في صحة الكلام، تقديم ما قدم منهما قبل صاحبه، أن يكون موضوعا في درجته، ومرتبا في مرتبته».(403)

ويمكن أن نسوق نموذجا آخر جاء في رد الطبري على الفراء فيما ذهب إليه من القول بالتقديم والتأخير في قوله تعالى من سورة الدهر : **﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا﴾**،(404) فسر هذه الآية بقوله : «وقوله نبتليه والمعنى والله أعلم، جعلناه سميعا بصيرا لنبتليه، فهذه مقدمة معناها التأخير، إنما المعنى خلقناه وجعلناه سميعا بصيرا لنبتليه»،(405) لكن ابن جرير يرد عليه بقوله : «...ولا وجه عندي لما قال يصح، وذلك أن الابتلاء إنما هو بصحة الآلات، وسلامة العقل من الآفات، وإن عدم السمع والبصر، وأما إخباره إيانا أنه جعل لنا أسماعا وأبصارا في هذه الآية فتذكير منه لنا بنعمه، وتنبيه على موضع الشكر، فأما الابتلاء فبالخلق مع صحة لفطرة وسلامة العقل من الآفة، كما قال : **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾**.(406)

ويمكن أن ننتهي بخصوص مسألة التقديم والتأخير في تفسير الطبري إلى النتائج التالية :

1 - إن موقفه من هذه القضية كان نابعا من مبدإ ثابت في منهجه في التفسير، وهو قيامه على مبدإ الثبات في مقابل التغيير، والحجة في مقابل ما ليس بحجة، ولذلك كان يرى أن التقديم والتأخير - وإن كان يقره

403) تفسير الطبري 1 / 163 - 164 ش.

404) سورة الدهر : 2.

405) معاني القرآن للفراء 3 / 214.

406) تفسير الطبري 29 / 205 ح.



الاستعمال العربي السليم - فإنه لا يمكن القول به إلا إذا قامت حجة على ذلك.

2 - إن دراسته لهذه الظاهرة لا تقوم على أساس جمالي أسلوبي، وإنما تتداخل فيها مجموعة من المفاهيم النقلية والنحوية والمنطقية، وكان معيار صرف الآية إلى معنى التقديم والتأخير، هو سلامة المعنى وصحته، وعدم مخالفته للظاهر، وعدم خروجه عن المأثور من التفسير، وفي كل حال، فإن دراسة هذه الظاهرة مازالت في حاجة إلى بحث مستقل شامل يقوم على وصفها وتحليلها وبيان جانب الجدة في دراستها عنده.

3 - أسلوب الاستفهام والأمر :

لقد عالج الطبري في تفسيره كثيرا من الأساليب الإنشائية التي يزخر بها القرآن الكريم، وبحث أحيانا إمكانية العلاقة المتبادلة بينها وبين الأساليب الخبرية، وهو إن لم يصرح بحدود الفرق بين الخبر والإنشاء على نحو ما يفعل البلاغيون والنحاة وأهل البيان بصفة عامة، فإنه كان على إدراك قوي في نفسه ووعيه بإمكان خروج معنى أحدهما إلى الآخر، وكان يحتكم في النظرة إلى العلاقة بينهما إلى المعيار الدلالي الذي يدلّ عليه الكلام داخل مقام خطابي معين، ولم يكن يحتكم إلى الجانب الشكلي وحده أي ما تدل عليه الجملة بصيغتها التركيبية المجردة «لأن القالب اللفظي ليس فاصلا بين الخبر والإنشاء، وإنما يحسه الإدراك من طبيعة المعنى وقصد المتكلم إليه». (407) كما أن هناك اعتبارات متعددة كانت تتداخل لدى الطبري في محاولته التمييز بين الخبر والإنشاء، واحتمال الآية القرآنية الواحدة لهما معا، لما قد يبدو بينهما أحيانا من تداخل تبعا لدلالة السياق العام للآية، واختلاف وجوه القراءة أو غير ذلك.

---

407) دلالة التراكيب لمحمد أبو موسى ص : 197.



وهو في كل هذه الأحوال لا يقف عند الدلالة الأولية المباشرة التي يعطيها ملفوظ الآية أو منطوقها، وإنما يتدرج من ذلك إلى محاولة البحث عن المعنى الواحد أو المتعدد الذي يستفاد من الآية بطريقة ضمنية وغير مباشرة مما يعطيه الموقف الدلالي العام الذي يحيط بالآية القرآنية المفسرة.

ومما يلفت النظر في هذا الباب، عدم استعمال الطبري لمصطلح «الإنشاء» على نحو ما نجد عند الدارسين،(408) لعلوم القرآن [مثلا] في عصور لاحقة وإنما يستعمل مصطلح «الخبر» في ما يقابله من الأساليب الإنشائية كالاستفهام والأمر وغير ذلك.

ولا نريد أن نتحدث عن معالجة الطبري لأسلوب الاستفهام – وغيره من الأساليب الأخرى – من الزواية النحوية أي ما يتعلق بالقوانين التركيبية التي يجب أن يكون عليها نظام الجملة لأن ذلك لا يتصل بشكل مباشر بصميم المعنى، كما أننا لا نريد أن نتحدث عن هذه الأساليب من حيث ما تدل عليه في أصلها «أصل الباب» وإنما نريد أن نتحدث عنها من حيث دلالتها الفرعية، لأنها أقوى وأدق في التعبير عن المراد، ولأنها بهذه الصورة تطرح كثيرا من الإشكالات التي تتعلق بالمعنى خصوصا في القرآن الكريم.

ومن خلال استقراء تفسير الطبري نجده يحس إحساسا قويا بالمعاني غير المباشرة التي يدل عليها أسلوب الاستفهام مثل التقريع، والتوبيخ، والتعجيب، وغير ذلك، كما أنه بحث خروج الاستفهام والأمر وغيرهما من الأساليب الإنشائية إلى معنى الخبر، وإن كان هذا ليس في قوة انصراف الخبر إلى معنى الإنشاء : «لأن الإنشاء إذا ورد بمعنى الخبر فليس فيه مبالغة بخلاف عكسه، فإنه يفيد المبالغة»،(409) كما تحدث عن العلاقة بين أسلوب الاستفهام والتعجب، وبينه وبين أسلوب التوبيخ، مما لم يقف عنده كثير من المفسرين والبلاغيين.

---

408) ينظر على سبيل المثال البرهان 2 / 338 والاتقان 3 / 225.

409) الطراز 3 / 294.



وهناك إشكال دقيق واجه المفسرين والبلاغيين والدارسين لعلوم القرآن في سياق حديثهم عن الآيات القرآنية التي تتضمن استفهاما من الله لرسله أو أنبيائه أو خلقه عامة وهو العالم في الأزل بأحوالهم ؟

يجيب الزركشي على ذلك بكثير من الدقة والتفصيل فيقول : «إن ما جاء على لفظ الاستفهام في القرآن، فإنما يقع في خطاب الله تعالى على معنى أن المخاطب عنده علم ذلك الإثبات أو النفي حاصل، فيستفهم عنه نفسه تخبره به... فإن الرب تعالى لا يستفهم خلقه عن شيء وإنما يستفهم ليقررهم ويذكرهم أنهم قد علموا حق ذلك الشيء، فهذا أسلوب بديع انفرد به خطاب القرآن، وهو في كلام البشر مختلف».(410) وينفي ابن خالويه أن يقع من الله تعالى استفهام صريح، محاولا حصر المعاني التي يؤول إليها معنى الاستفهام في القرآن الكريم فيقول : «كل لفظ استفهام ورد في كتاب الله عز وجل فلا يخلو من أحد ستة أوجه، إما أن يكون توبيخا أو تقريرا أو تعجبا أو تسوية أو إيجابا أو أمرا، فأما استفهام صريح فلا يقع من الله تعالى في القرآن، لأن المستفهم مستعلم ما ليس عنده، طالب للخبر من غيره، والله عالم بالأشياء قبل كونها».(411) وفي هذا الإطار تناول الطبري مثل هذه الأساليب الاستفهامية التي تنصرف إلى الدلالة على معان أخرى – غير معناها الحقيقي – لأغراض بلاغية، معينة ومن هذه المعاني :

– خروج الاستفهام إلى معنى التقرير (مثلا) :

وكثيرا ما يتحدث الطبري بصريح العبارة عن خروج الاستفهام من معناه الحقيقي إلى معان أخرى، ومنها التقرير – جاء ذلك في سياق تفسير

410) البرهان 2 / 327.

411) الحجة في القراءات السبع 327.



قوله تعالى : ﴿**ومن اظلم ممن افترى على اللـه كذبـا او كذب بـالحق لما جاءه، أليس في جهنم مثوى للكافرين**﴾.(412)

حيث يقول : «ومن أظلم أيها الناس ممن اختلق لله كذبا، فقالوا إذا فعلوا فاحشة وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها، والله لا يأمر بالفحشاء : ﴿**أو كذب بـالحق لما جاءه**﴾، يقول : أو كذب بما بعث اللـه به رسوله محمدا ﷺ من توحيده والبراءة من الآلهة والأنداد لما جاءه هذا الحق من عند الله «أليس في جهنم مثوى للكافرين» يقول أليس في النار مثوى ومسكن لمن كفر بالله وجحد توحيده وكذب رسوله ﷺ وهذا تقرير وليس باستفهام، إنما هو كقول جرير :

أَلَسْتُم خَيْرَ من رَكِبَ المطايا
وأَنْدَى العالمين بُطونَ راحِ ؟

إنما أخبر أن للكافرين بالله مسكنا في النار ومنزلا يثوون فيه»،(413) وهذا الذي ذهب إليه الطبري في توجيه الاستفهام في الآية هو ما نص عليه أبو عبيدة - وإن بأسلوب مخالف - فقال : «مجازه مجاز الإيجاب لأن هذه الألف يكون للاستفهام وللإيجاب فهي هاهنا للإيجاب»، وبعد أن استشهد ببيت جرير قال : «فهذا لم يشك، ولكن أوجب لهم أنهم كذلك، ولولا ذلك ما أثابوه، والرجل يعاقب عبده ويقول له : **أفعلت كذا** ؟ وهو لا يشك»،(414) وفي تفسير الطبري لقوله تعالى في سورة النساء : ﴿**وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض**﴾،(415) يقول : «يعني جل ثناؤه بقوله : «وكيف تأخذونه» وعلى أي وجه تأخذون من نسائكم ما آتيتموهن من صدقاتهن،

---

412) العنكبوت : 68.

413) تفسير الطبري 21 / 214 - 215.

414) مجاز القرآن 2 / 118.

415) النساء : 21.



إذا أردتم طلاقهن واستبدال غيرهن بهن أزواجا «وقد أفضى بعضكم إلى بعض»، فتباشرتم وتلامستم، ثم يقول : «وهذا كلام وإن كان مخرجه مخرج الاستفهام، فإنه في معنى النكير والتغليظ، كما يقول الرجل للآخر : «كيف تفعل كذا وكذا، وأنا غير راض به» ؟ على معنى التهدد والوعيد».(416)

ويتجلى من خلال هذا النموذج ونماذج أخرى كثيرة غيره، أن الطبري لا يقول بتوقف المعنى الأصلي الأول الذي يفيده أسلوب الاستفهام، حيث يتعطل هذا المعنى بصفة نهائية، وإنما هناك تدرج وتسلسل من المعنى الأول إلى الثاني. ولقد كانت هذه القضية محل خلاف بين البلاغيين يقول السيوطي في هذا السياق : «هل يقال إن معنى الاستفهام في هذه الأشياء موجود، وانضم إليه معنى آخر، أو تجرد عن الاستفهام بالكلية ؟ قال في عروس الأفراح : محل نظر. قال : والذي يظهر الأول...»،(417) ويقرب من هذا ما قرره ابن جني فقال : «...واعلم أنه ليس شيء يخرج عن بابه إلى غيره إلا لأمر قد كان وهو على بابه ملاحظا له، وعلى صدد من الهجوم عليه»،(418) وقد يتحدث الطبري عن أسلوب الاستفهام مبينا محل الإشكال فيه، واحتماله لأكثر من معنى واحد، مما يجعل صرفه إلى معنى دون آخر يبدو على جانب كبير من الصعوبة لأن طبيعة المعاني الإنشائية الخارجة عن معناها الحقيقي «تجري في النفس جريانا خفيا تحسها ولا تستطيع وصفها، فقولنا (مثلا) إن هذا الاستفهام يفيد التقرير قول ناقص في كثير من الصور، لأن ما في هذا الاستفهام شيء يختلف عن محض التقرير (مثلا) وإن أفاده وإلا لكانت وسيلة التقرير هي طريقة أدائه»،(419) ومن هنا كانت تختلف الاصطلاحات والتسميات بين المفسرين والبلاغيين.

---

416) تفسير الطبري 8 / 125 ش.

417) الاتقان 3 / 240.

418) الخصائص 2 / 464.

419) دلالة التراكيب لمحمد أبو موسى ص : 229.



وشعورا من الطبري بهذه الصعوبة، فقد تساءل عن مجيء الكلام على صيغة الاستفهام في قوله تعالى : ﴿**وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله**﴾،(420) ذكر احتمال معنى الاستفهام في الآية المذكورة لمعنى التحذير أو الإعلام، يقول في هذا السياق :

«فإن قال قائل [وما كان وجه سؤال الله عيسى «أأنت قلت للناس» وهو العالم بأن عيسى لم يقل ذلك ؟.

قيل يحتمل ذلك وجهين من التأويل : أحدهما تحذير عيسى عن قيل ذلك ونهيه، كما يقول القائل لآخر : أفعلت كذا وكذا مما يعلم المقول له ذلك، أن القائل يستعظم فعل ما قال له «أفعلته» على وجه النهي عن فعله والتهديد له فيه.

والآخر : إعلامه أن قومه الذين فارقهم قد خالفوا عهده، وبدلوا دينهم بعده، فيكون بذلك جامعا إعلامه حالهم بعده، وتحذيرا له قبله...».(421)

وفي إطار دراسة أسلوب الاستفهام عالج أبو جعفر موضوع العلاقة بينه وبين التوبيخ حيث يسوي بين ذكر همزة الاستفهام وحذفها في حالة دلالة الكلام على معنى التوبيخ كما جاء في تفسيره لقوله تعالى : ﴿**ويوم يعرض الذين كفروا على النار أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا**﴾،(422) حيث يذكر الخلاف بين من قرأ الآية بهمزة الاستفهام وبين من قرأها بغير استفهام يقول في هذا السياق : «والعرب تستفهم بالتوبيخ، وتترك الاستفهام فيه»،(423) ومثل قوله : «والعرب إذا وجهوا الاستفهام إلى التوبيخ أثبتوا ألف الاستفهام أحيانا وطرحوها أحيانا، كما قيل «أذهبتم» (بالقصر)

---

420) المائدة : 116.

421) تفسير الطبري 11 / 236 – 237 ش.

422) الاحقاف : 20.

423) تفسير الطبري 26 / 21 ح.



طيباتكم في حياتكم الـدينا، يستفهم بها ولا يستفهم بها، والمعنى في الحالين واحد»،(424) وهـو ما قـرره سلفه يحيى بـن زياد الفـراء فقال : «والعـرب تستفهم بالتوبيخ ولا تستفهم، فيقولـون : ذهبت فعلت وفعلت، ويقولون : أذهبت فعلت وفعلت، وكـل صـواب»،(425) ويحاول أبـو جعفر تعميم هـذه القاعـدة نفسها فيقـول : «كل استفهام كان بمعنى التعجـب والتوبيخ، فإن العرب تستفهم فيه أحيانا، وتخرجه على وجه الخبر أحيانا».(426)

كما أنه يلجأ أحيـانا إلى ذكر القرائن التركيبية الشكليـة التي تأتي عليها الجملة الاستفهاميـة في سياق خروجها عن معناهـا الحقيقي مثل ما جاء في تفسيره لقوله تعالى : **﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه﴾**،(427) حيث يقول : «وهـذا تعجيب من الله تعالى ذكـره نبيه محمدا ﷺ، من الـذي حاج إبراهيم في ربـه، ولذلك أدخلت «إلى» قولـه : «ألم تر إلى الذي حـاج» وكذلك تفعل العـرب إذى أرادت التعجيب من رجل في بعض مـا أنكـرت من فعلـه قالـوا : مـا ترى إلى هـذا ؟!، والمعنى هل رأيت مثل هـذا، أو هكذا ؟!»،(428) وممـا يدل على أن مثل هـذا التركيب ينصرف إلى الـدلالة على التعجب قـول الفراء «وإدخال العرب» إلى «في هـذا الموضوع، على جهة التعجب»،(429) وفي هذا المثال الذي قدمنـاه وغيره من الأمثلة رد صريح على ما ذهب إليه بعض البـاحثين المحدثين من القـول بتحكم كثير من العـوامل،(430) الخارجيـة في توجيه معنى العبارة القرآنيـة، وليس الأمر دائما على ما ذكر، فإن المفسرين والدارسين لأساليب القرآن الكريم كـانوا على وعي قوي بوجـوب أن يكون خـروج تركيـب معـين عن معـناه، على أساس من روح اللغـة وقـوانينـها

---

424) نفسه : 23 / 106 ح.

425) معاني القرآن للفراء 3 / 54.

426) تفسير الطبري 23 / 181 ح.

427) البقرة : 258.

428) تفسير الطبري 5 / 430 ش.

429) معاني القرآن للفراء 1 / 170.

430) نظرية اللغة في النقد العربي لعبد الحكيم راضي ص : 2 / 4.



في التعبير، ومن ثم كانوا يحيلون في كثير من الأحيان على الشعر وكلام العرب، بناء على أن هذه الأساليب التي تخرج عن معناها هي مما يتوافق فيه أسلوب القرآن الكريم مع لغة العرب.

3 – الأمر ودلالته :

لقد تناول العلماء منذ وقت مبكر في تاريخ الدراسات اللغوية والقرآنية أسلوب الأمر «وكانت الإشارة إلى خروج صيغة الأمر عن معناها الأصلي إشارة مبكرة، لأنها لا تحتاج إلى جهد وتعمق فليس الأمر فيها أكثر من إدراك دلالة اللفظ حتى يقال إن الأمر هنا بمعنى التهديد أو بمعنى الدعاء»،(431) ولقد وردت إشارات متعددة إلى ذلك عند سيبويه في الكتاب(432) ولدى أبي عبيدة في مجاز القرآن،(433) وأشار ابن قتيبة إلى شيء من ذلك فيما سماه (مخالفة ظاهر اللفظ معناه، حيث ذكر(434) دلالة الأمر على معنى التهديد، والتأديب، والإباحة، والفرض، وتناول أبو هلال العسكري أسلوب الأمر من الوجهة الفنية والبلاغية مبينا المقام الذي يحتاج فيه إلى تكرير وتطويل في استعمال الأمر، وإلى المقام،(435) الذي يجنح فيه إلى الإيجاز والاختصار.

وإذا كان البحث عن دلالة الأمر يبدو على جانب من السهولة في حقل علم البيان والنحو «لأنه ليس في الأمر ما ليس في الاستفهام، من دقائق ومحظورات في بناء الجملة»،(436) فإن دراسته في مجال علم أصول الفقه

---

431) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري ص : 111.

432) الكتاب 1 / 71.

433) مجاز القرآن لأبي عبيدة 2 / 118 – 133 – 197.

434) تأويل مشكل القرآن : 220.

435) كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري ص : 162.

436) دلالة التراكيب لمحمد أبو موسى ص : 162.



تبدو على جانب من التعقيد والصعوبة، لما يترتب على دلالته من أحكام وقواعد شرعية وفقهية تبعا للمقتضيات والظروف والملابسات ودواعي استعمال هذه الصيغة، مما جعل علماء الأصول يختلفون في شأنه من وجهات نظر متعددة، فهم «يختلفون في أصل وضع صيغة الأمر في اللغة، فمنهم من يرى أنها حقيقة في الطلب والتهديد والإباحة، مجاز في سواها، ومنهم من ينكر أن تكون الصيغة مشتركة بين الإباحة والتهديد».(437)

وإذا كانت صيغة الأمر المجردة تدل على الطلب حقيقة «فقد بقي الخلاف حول نوعية الطلب الذي تدل عليه، أهو على سبيل الوجوب أو الندب أم على مطلق الطلب، وإن ذلك لا يتضح إلا بقرينة.

ذهب الجمهور إلى أن الصيغة تدل أصلا على الإيجاب بمعنى أن الأمر ينبغي أن يمتثل دون انتظار للقرائن التي تعين كونه للوجوب أو الندب أو لغير ذلك، لأن هذه هي الدلالة الأصلية وأن ممتثله يثاب، وعاصيه يستوجب العقوبة، ذلك أن الصيغة عندهم حقيقة في الوجوب، مجاز فيما عداه...».(438)

وإذا كان الأمر في دراسة أسلوب الأمر عند البلاغيين والأصوليين على ما تقدم، فأين تقع جهود الطبري من جهود هؤلاء ؟ قبل الجواب على ذلك، يجب التذكير بحقيقة منهجية في تفسير الطبري وهي التداخل الحاصل بين المفاهيم اللغوية والأصولية في بحثه لكثير من الظواهر اللغوية، والدلالية منها على وجه الخصوص، وكذلك كان الشأن عند بعض البلاغيين في بعض الأحيان.(439)

437) دراسة المعنى عند الأصوليين لطاهر سليمان حمودة ص : 72.

438) دراسة المعنى عند الأصوليين لطاهر سليمان حمودة : ص : 73.

439) ناقش السكاكي مثلا مسألة دلالة الأمر والنهي على الفور، وقرائن الأحوال التي يستفاد منها دلالتهما على التراخي، كما تحدث عن تردد صيغة الأمر بين الدلالة على المرة الواحدة، وعلى الاستمرار والتجدد، وهذا شبيه بالنقاش الذي دار بين الأصوليين حول دلالة الأمر، ينظر مفتاح العلوم 320 – 321.



ولقد وقف أبو جعفر عند هذه الصيغة، وتناولها بالدرس والتحليل والاستنتاج والاستنباط، فجاء بحثه لها بحثا غنيا ومتنوعا سواء من الزاوية الأصولية أو من الزاوية البلاغية.

ففيما يتعلق بالجانب الأول، فإن الطبري مع الجمهور في أن الأصل في دلالة الأمر أنها للوجوب والفرض، وينبغي أن تبقى على ظاهرها من حيث هذه الدلالة، ولا يصح أن تصرف إلى غيرها إلا لدليل. يقول في سياق حديثه عن متعة الطلاق : «...وأرى أن المتعة للمرأة حق واجب إذا طلقت على زوجها المطلقها – على ما بينا آنفا – يؤخذ بها الزوج كما يؤخذ بصداقها، لا يبرئه منها إلا أداؤه إليها، أو إلى من يقوم مقامها في قبضها منه أو ببراءة تكون منها له، وأرى أن سبيلها سبيل صداقها وسائر ديونها قبله، يحبس بها إن طلقها فيها إذا لم يكن له شيء ظاهر يباع عليه إذا امتنع من إعطائها ذلك.

وإنما قلنا ذلك، لأن الله تعالى ذكره قال : ﴿**ومتعوهن**﴾ فأمر الرجال أن يمتعوهن، وأمره فرض إلا أن يبين تعالى ذكره أنه عنى به الندب والإرشاد»،(440) ويقول أيضا : «وأمر الله فرض لازم، إلا أن تقوم حجة بأنه إرشاد أو ندب»،(441) ويقول كذلك : «كّل أمر لله ففرض، إلا ما قامت حجته من الوجه الذي يجب التسليم له بأنه ندب وإرشاد».(442)

كما يرى الطبري أن الأمر ليس مقصورا على الطلب في حد ذاته – وإن تنوعت الصيغة – وإنما ينسحب مفهومه على كل خبر من الله وعد فيه عباده على عمل ثوابا وجزاء، وعلى تركه عقابا وعذابا، وإن لم يكن خارجا ظاهره مخرج الأمر – وهو نفسه ما سماه العز بن عبد السلام :

---

440) تفسير الطبري : 5 / 132 – 133 ش.

441) نفسه : 6 / 53 ش.

442) نفسه 6 / 84 ش.



«التجوز بلفظ الخبر عن الأمر».(443) – يقول الطبري في هذا السياق : «وقد بينا في كتابنا (كتاب البيان عن أصول الأحكام) أن كل خبر من الله وعد فيه عباده على عمل ثوابا وجزاء، وعلى تركه عقابا وعذابا، وإن لم يكن خارجا ظاهره مخرج الأمر، ففي معنى الأمر، بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع».(444) وعلى هذا الأساس فإن ما ذكره الزركشي (مثلا) عن الأمر – فقال : «الأمر حيث وقع في القرآن بغير الحرف كقوله تعالى : ﴿**وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**﴾. وجاء بالحرف في مواضع يسيرة على قراءة بعضهم : «فبذلك فلتفرحوا...».(445) إنما هو على سبيل الاستئناس في بيان دلالة الأمر، وأن الشأن في معرفتها إنما يرجع إلى ما يستفاد من سياق الآية وملابساتها.

ومن ثم كان أبو جعفر يرى أن الأمر في بعض الآيات القرآنية يفيد الإباحة، وإن كان ظاهره يفيد الإلزام والوجوب، يقول (مثلا) في تفسير قوله تعالى : ﴿**فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير**﴾،(446) «وقوله : فكلوا منها، يقول كلوا من بهائم الأنعام التي ذكرتم اسم الله عليها أيها الناس هنالك، وهذا الأمر من الله جل ثناؤه أمر إباحة، لا أمر إيجاب، وذلك أنه لا خلاف بين جميع الحجة أن ذابح هديه أو بدنته هنالك إن لم يأكل من هديه أو بدنته، أنه لم يضيع له فرضا كان واجبا عليه، فكان معلوما بذلك أنه غير واجب».(447)

وفي تحليل دقيق وفهم أصيل لمقاصد القرآن الكريم وأحكامه يتعرض لدلالة صيغة الأمر في قوله تعالى من سورة النساء : (448)

443) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص : 27.

444) تفسير الطبري 14 / 56 – 57 ش.

445) البرهان في علوم القرآن : 2 / 375.

446) الحج : 28.

447) تفسير الطبري 17 / 148 ح – 166.

448) النساء : 3.



﴿**وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء...**﴾، حيث يقول :

«...فإن قال قائل : فإن أمر الله ونهيه على الإيجاب والإلزام حتى تقوم حجة بأن ذلك على التأديب والإرشاد والإعلام وقد قال تعالى ذكره : ﴿**فانكحوا ما طاب لكم من النساء**﴾، وذلك أمر، فهل من دليل على أنه من الأمر الذي هو على غير وجه الالزام والإيجاب ؟ قيل : نعم، والدليل على ذلك قوله : ﴿**فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة**﴾، فكان معلوما بذلك أن قوله : ﴿**فانكحوا ما طاب لكم من النساء**﴾، وإن كان مخرجه مخرج الأمر، فإنه بمعنى الدلالة على النهي عن نكاح ما خاف الناكح الجور فيه من عدد النساء، لا بمعنى الأمر بالنكاح، فإن المعني به، وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فتحرجتم فيهن، فكذلك فتحرجوا في النساء، فلا تنكحوا إلا ما أمنتم الجور فيه منهن... وقد بينا في غير هذا الموضع أن العرب تخرج الكلام بلفظ الأمر، ومعناها فيه النهي، أو التهديد والوعيد».(449)

وفي هذا التحليل الدقيق ما فيه من تفنيد ودحض لكثير من المزاعم التي لهج بها بعض الناس، من أن الإسلام أباح بشكل صريح ومطلق، مسألة تعدد الزوجات، غافلين عن القيود والاعتبارات التي وضعها في الحسبان إزاء موقفه من هذه المسألة. وإدراكا من الطبري لروح التشريع في القرآن الكريم فإنه كان يرى أن «الأمر من الله تعالى ذكره، إنما يكون فيما يكون للعباد السبيل إلى طاعته بفعله، والمعصية بتركه، فأما ما لم يكن لهم إلى فعله ولا إلى تركه سبيل، فذلك مما لا يجوز الأمر به، ولا النهي عنه ولا التعبد به».(450)

وفي ضوء ما يقتضيه النظر إلى النصوص القرآنية والحديثية من مرونة ودقة نظر، فإن أبا جعفر كان يدعو كل مجتهد وناظر في سنة

---

449) تفسير الطبري 7 / 547 ش.

450) نفسه : 5 / 41 ش. .



رسول الله ﷺ أن يتحرى **الصفة** التي عنها صدرت أقواله وأفعاله، حتى لا يخطىء في فهمها، أو يحملها على غير وجهها الصحيح، ومن واقع هذه الدعوة كان يدفع ما قد يبدو من تعارض أحيانا بين الأحاديث النبوية الواردة في الموضوع أو الحكم الواحد لأن الرسول ﷺ كان يأمر الأمر أحيانا على وجه الندب، وأحيانا على وجه الإباحة، كما كان ينهى أحيانا على وجه التنزه، وأحيانا على وجه التأديب أو غير ذلك من الوجوه». (451)

وأما فيما يتعلق بالجانب البياني فقد تناول أبو جعفر دلالة أسلوب الأمر من زوايا وجوانب متعددة، مثل الحديث عن اختلاف القراءات في توجيه معنى الأمر في الآية القرآنية المفسرة، ومثل الحديث عن دور السياق بأنواعه في تغير معنى هذا الأسلوب من مقام إلى آخر، كما تحدث عن الدلالات المتعددة والمتسلسلة التي تفيدها صيغة الأمر في الآية القرآنية الواحدة، وتناول أيضا خروج الأمر عن معناه الحقيقي لأغراض ومقاصد بلاغية يقتضيها المقام مثل خروجه إلى معنى الوعيد والجزاء والتأديب والإرشاد، والإعلام، والتسلية والتعزي، والإغراء والترهيب، والتقريع، والتوبيخ والتأنيب وغير ذلك من المعاني.

والجانب المنهجي الذي يلفت النظر بقوة في هذا المجال هو بحث الطبري لدلالة أسلوب الأمر من خلال التفاعل الدلالي والسياقي بين الآية القرآنية الوارد فيها أسلوب الأمر، وبين ما قبلها وما بعدها من الآيات الأُخرى، حيث يلح دائما على وجوب تناسق الجمل والفقرات من الناحية الأسلوبية والتركيبية وأخذ حجز بعضها بحجز البعض الآخر.

وفي هذا السياق، يمكن أن نسوق ما ورد في تفسيره لقوله تعالى من سورة البقرة : **﴿وإذ أخذنا ميثاق بني إسراءيل لا تعبدون إلا الله،**

---

451) تهذيب الآثار : 4 / 33 – 34.



وبالـوالدين إحسانـا وذي القربى واليتـامى والمساكين، وقولـوا للناس حسنا﴾.(452)

حيث يرى أن ما قبـل صيغة الأمر (قولوا) في الآية وارد كلـه على صيغة الخبر، فكيف يمكن إذن التنسيق والتوفيق بين أول الآية وآخرها من الناحية التركيبية ثم الناحية الدلالية.

يجيب أبو جعفر على ذلـك بقوله : «إن قال قائل : كيف قيـل : «وقولوا للناس حسنا» فأخرج الكلام أمرا، ولما يتقـدمه أمر، بل الكلام جار من أول الآية مجرى الخبر ؟

قيل : إن الكلام وإن جرى في أول الآيـة مجرى الخبر، فإنه مما يحسن في موضعـه الخطاب بـالأمر والنهي، فلو كـان مكان لا تعبـدون إلا الله، لا تعبـدوا إلا الله، على وجـه النهي من الله لهم عن عبـادة غيره، كان حسنـا صوابا...».(453)

كما يتحدث الطبري أحيانا عما لاختلاف القراءة من أثر في توجيه صيغة الأمر نحو الخبر أو الإنشاء مرجحا أحدهما على الآخر مثل اختلاف القراء في قراءة قوله تعالى من سورة البقرة : **﴿لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده﴾**،(454) بين من قرأهـا على وجه النهي «لا تضارر» وبين من قـرأها على وجه الخبر «لا تضـار» ثم يرجح القـراءة بالنصب «لا تضـار» : «لأنه نهي من الله تعالى ذكره كل واحد من أبـوي المولود عن مضارة صاحبه له، حرام عليهما ذلك بإجماع المسلمين، فلـو كان ذلك خبرا لكان حـراما عليهما ضرارهما به كذلك».(455)

---

452) البقرة : 83.

453) تفسير الطبري 2 / 293 ش.

454) البقرة : 233.

455) تفسير الطبري 5 / 48 ش.



وفي حس بياني دقيق، وإدراك قوي عميق للأبعاد الدلالية المتعددة للآية القرآنية المفسرة يبحث الطبري خروج أسلوب الأمر إلى معان متسلسلة تستفاد من السياق بطريقة تدريجية يقول «مثلا» في تفسير قوله تعالى من سورة المائدة : ﴿**وإذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم**﴾،(456) «قال أبو جعفر : وهذا أيضا من الله تعريف لنبيه محمد ﷺ قديم تمادي هؤلاء اليهود في الغي، وبعدهم عن الحق، وسوء اختيارهم لأنفسهم، وشدة خلافهم لأنبيائهم، وبطء إنابتهم إلى الرشاد مع كثرة نعم الله عندهم، وتتابع أياديه وآلائه عليهم مسليا بذلك نبيه محمدا ﷺ عما يحل به من علاجهم، وينزل به من مقاساتهم في ذات الله. يقول الله له ﷺ لا تأس على ما أصابكم منهم، فإن الذهاب عن الله، والبعد من الحق، وما فيه لهم الحظ في الدنيا والآخرة، من عاداتهم وعادات أسلافهم وأوائلهم وتعز بما لاقى منهم أخوك موسى...»،(457) كما أن الطبري ينص بصريح العبارة في كثير من الأحيان عن خروج الأمر إلى معان أخرى مثل قوله : «وهذا وعيد من الله خرج مخرج الأمر»،(458) ومثل قوله : «وهذا كلام مخرجه مخرج الخبر، ينحى به نحو الأمر»،(459) وفي ظل هذه النماذج كلها يبحث معاني أسلوب الأمر بكثير من الدقة والوضوح والإدراك البياني العميق لا في ضوء ما تقتضيه صيغة الأمر في شكلها المجرد، ولكن في ضوء السياق الداخلي أو الخارجي للآية القرآنية المفسرة.

---

456) المائدة : 20.

457) تفسير الطبري 10 / 159 ش.

458) تفسير الطبري : 24 / 124 ح.

459) نفسه.



5 – **الإلتفات :**

يعتبر أسلوب الالتفات ظاهرة بلاغية وأسلوبية في اللغة العربية، فهو كما يقول صاحب الطراز : «من أجل علوم البلاغة، وهو أمير جنودها، والواسطة في قلائدها»،(460) بل هو أكثر أصالة في القرآن الكريم على وجه الخصوص، حتى لقد ذهب ابن أبي الأصبع إلى أن من الالتفات قسما غريبا لم يظفر في الشعر بمثاله.(461)

ولقد تناول الطبري في تفسيره هذه الظاهرة بالوصف والتحليل على نحو ما فعل غيره من المهتمين بالدراسات القرآنية خصوصا في جانبها اللغوي مثل أبي عبيدة الذي عبر عن أسلوب الالتفات بمصطلح «الترك، والتحويل»،(462) وابن قتيبة الذي عبر عنه في إطار ما أسماه «مخالفة ظاهر اللفظ معناه»،(463) بأن «يخاطب الشاهد بشيء تم تجعل الخطاب له على لفظ الغائب».(464)

وأما ابن جرير فإنه عبر عن هذا الأسلوب بمصطلحات متعددة تعبر كلها بدقة عن مضمونه وفحواه مثل ما سماه «الانصراف»،(465) «والصرف»،(466) و«الرجوع»،(467) و«الرد»،(468) وهو في كل هذه الاستعمالات لا يستعمل المصطلح بالمفهوم الذي استقر عليه عند البلاغيين من كونه : «عدولا عن أسلوب في الكلام إلى أسلوب آخر مخالف للأول

---

460) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة لابن حمزة العلوي : 2 / 131.

461) الاتقان للسيوطي : 3 / 275.

462) مجاز القرآن 1 / 11.

463) تأويل مشكل القرآن : 275 – 289.

464) نفسه : 289.

465) تفسير الطبري 3 / 305 ش.

466) نفسه : 5 / 78 ش.

467) نفسه : 1 / 145 ش.

468) نفسه : 6 / 464 ش.



ولا بالمفهوم الذي استقر عليـه عند المفسرين المتأخرين عنه مثل الزمخشري وأبي حيان الأندلسي (مثلا).

ولما كان أسلوب الالتفات يأتي على خلاف الظـاهر من الكلام، وباعتبار كونه انتقالا معنويا، وليس لفظيا مجردا، فقد كان الطبري يقف منه موقف المدافع في كثير من الأحيان، مؤكدا على أنه مما عرف عند العرب في كلامهم، وطرق التعبير لديهم، لا على أنـه وسيلة بلاغية فنيـة كما عرف ودرس بعد في عصور لاحقـة، وإن كنا لا نعـدم الإشارة إلى الجانب البـلاغي في دراسة الطبري لهذه الظاهرة كما سوف نرى.

ويمكن أن نســوق بعض الأمثلة والشــواهد التي تبين إدراك أبي جعفـر لهذه الظـاهـرة وتـوجيـه المعنى على أســاسهـا - يقـول - في رده على من استصعب القراءة بجر (مالك) من قوله تعالى في سورة الفاتحة : ﴿**مالك يوم الدين**﴾، لأنـه لم يجدلها مخرجا في العـربيـة يقول : «ولـو كـان عقل عن العرب أن من شأنها إذا حكت، أو أمرت بحكاية خبر يتلو القول، أن تخاطب ثم تخبر عن غـائب، وتخبر عن غائب ثم تعـود إلى الخطاب، لما في الحكـاية بالقـول من معنى الغائب والغـائبة كقـولهم للرجل قد قلت لأخيـك لَو قمت لقمت، وقد قلت لأخيك لو قام لقمـت، لسهل عليه مخرج ما استصعب عليه وجهته من جر مالك يوم الدين...». (469)

ثم يستشهد على صحة ما ذهب إليه بأبيات شعرية محيلا القارىء على الآية القرآنية المشهورة في موضوع الالتفات عند البلاغيين جميعا، هي قوله تعالى : ﴿**حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم**﴾، (470) منتهيا إلى أن الشواهد من الشعر وكلام العرب في ذلك أكثر من أن تحصى.

---

469) تفسير الطبري 1 / 153 ش.

470) يونس : 22.



وإذا كان أصحاب الدراسات القرآنية من اللغويين، لم يبينوا في دراستهم لأسلوب الالتفات «السمات الفنية التي تشدنا إلى أثر هذا الأسلوب. وقيمته البلاغية، وإنما المهم عندهم جميعا أن يبينوا هذه الطريقة وان يستشهدوا لها من كلام العرب»،(471) إذا كان الأمر كذلك، فإن الطبري لا يبني دراسته لهذا الأسلوب على اعتبارات نحوية محضة، وإنما يبنيه على اعتبارات تراعي كثيرا جانب المعنى والسياق، والتصرف في الأسلوب، والتوسع في التعبير، يقول في سياق تفسير قوله تعالى من سورة البقرة : ﴿**وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور، خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا، قالوا سمعنا وعصينا**﴾،(472) يقول : «...وأما قوله : قالوا سمعنا فإن الكلام خرج مخرج الخبر عن الغائب بعد أن كان الابتداء بالخطاب، فإن كان ذلك كما وصفنا، من أن ابتداء الكلام إذا كان **حكاية** فالعرب تخاطب فيه ثم **تعود** إلى الخبر عن الغائب، وتخبر عن الغائب ثم تخاطب فكذلك ذلك في هذه الآية، لأن قوله : «وإذ أخذنا ميثاقكم»، بمعنى «قلنا لكم فأجبتمونا».(473)

والقاعدة العامة التي يبني عليها الطبري جواز الانتقال من صيغة إلى أخرى في الكلام، هي مجيء الكلام في معنى القول أو الحكاية، لأن مثل هذا الأسلوب يعطي حرية التصرف للمتكلم، يكسبه كثيرا من المرونة والطواعية في التعبير، وبذلك يمكن القول إن عنصر الحكاية أو القول كان في قوة الشرط عند الطبري لاستعمال أسلوب الالتفات. ولقد أشار ابن عطية إلى قريب مما قرره الطبري فقال : «وإذا أخبرت أنك قلت لغائب أو قيل له أو أمرت أن يقال، فلك في فصيح كلام العرب أن تحكي الألفاظ المقولة بعينها، فتجيء

471) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية لمحمد حسين أبو موسى ص : 132.

472) البقرة : 93.

473) تفسير الطبري 2 / 357 ش.



بلفظ المخاطبة، ولك أن تأتي بالمعنى في الألفاظ بذكر غائب دون مخاطبة».(474)

ومعنى هذا أن الأمر في أسلوب الالتفات، ليس خاضعا لقواعد نحوية معيارية صارمة وثابتة، وإنما هو قضية أسلوبية في الأساس يزيد الكلام بها حسنا وجمالا، ويتفاوت التعبير بها قوة وغنى، ومما يدل على أن هذا الأسلوب عند الطبري هو أدخل في باب الأحسن والأفضل منه من باب الوجوب والإلزام، ما جاء في توجيهه القراءة بالياء في قوله تعالى من سورة آل عمران : ﴿**ترونهم مثليهم رأي العين**﴾،(475) حيث يقول : «وإنما عنى الله عز وجل بقوله : يرونهم مثليهم» المخاطبين بقوله : ﴿**لقد كان لكم آية في فئتين**﴾ قالوا : وهم اليهود، غير أنه رجع من المخاطبة إلى الخبر عن الغائب، لأنه أمر من الله جل ثناؤه لنبيه ﷺ فحسن أن يخاطب مرة، ويخبر عنهم على وجه الخبر مرة أخرى كما قال : ﴿**حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم**﴾.(476)

كما أن الطبري يبني فكرة الالتفات في الأسلوب، أحيانا على اعتبارات تتعلق بالسياق، وتناسق التعبير، وتماسك أجزاء النص، يقول في سياق تفسير قوله تعالى من سورة البقرة : ﴿**وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون**﴾،(477) مرجحا التفسير الذي يذهب إلى أن تكون الهاء والميم اللتان في قوله : «وإذا قيل لهم» من ذكر الناس، الذين في قوله : ﴿**يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا**﴾، يقول في هذا السياق :

474) المحرر الوجيز : 6 / 8.

475) آل عمران : 13.

476) تفسير الطبري 6 / 238 ش.

477) البقرة : 170.



«...وأشبه عندي بالصواب، وأولى بتأويل الآية، أن تكون الهاء والميم في قوله (لهم) من ذكر الناس، وأن يكون ذلك رجوعا من الخطاب إلى الخبر عن الغائب، لأن ذلك عقيب قوله تعالى: ﴿**يا أيها الناس كلوا مما في الأرض**﴾، فلأن يكون خبرا عنهم، أولى من أن يكون خبرا عن الذين أخبر أن منهم ﴿**من يتخذ من دون الله أندادا**﴾، مع ما بينهما من الآيات، وانقطاع قصتهم بقصة مستأنفة غيرها...».(478)

ولا يتوقف الطبري عند هذا الحد في دراسته لأسلوب الالتفات، وإنما يتوسع فيه أحيانا ليشمل ظواهر نحوية وأسلوبية أخرى مما لا يسمح الحديث عنه في هذا المقام.(479)

478) تفسير الطبري 3 / 305 ش.

479) كمثال على ذلك يرجع إلى تفسير الطبري 5 / 77 ش. في تفسيره للآية 234 من سورة البقرة، ويقارن هذا التفسير بما ورد عند الزمخشري في الكشاف 1 / 372 وكذلك تفسير القرطبي 3 / 174.



خاتمة البحث

وبعد، فأرجو أن يكون هذا البحث محاولة لفتح آفاق علمية ومنهجية ما أحوج الدارس العربي اليوم إليها، في ظل ما يواجهه من تحديات علمية ومعرفية، لا ينبغي أن ينبهر بها وينخدع. فإذا كان علم المعنى في الغرب في العصر الحديث، - على الرغم مما حققه من إنجازات - «لم يبلغ بعد سن الرشد العلمي، وأن إبداء الآراء بشأنه، والاشتغال به مازال يشعرنا صراحة أننا أمام برج بابل كما يقول العالم اللغوي جورج مونان في كتابه «مفاتيح الألسنية».

إذا كان الأمر كذلك في الغرب، فإن الأمر في تراثنا العربي القديم كان في حقيقته وواقعه على غير ما يعبر عنه هذا العالم، فلقد كانت للعلماء العرب محاولات جادة، وجهود وأعمال رصينة، ونظرات دقيقة وصائبة في دراستهم لقضية المعنى بكل أبعادها ومستوياتها اللغوية والدينية والمنطقية والفلسفية، وكان الأصل الذي تقوم عليه هذه الجهود كلها هو القرآن الكريم، بما يطرحه من مفاهيم ورؤى وأحكام، مما جعل قضية المعنى تتخذ في التراث العربي الإسلامي بعدا نظريا وتطبيقيا خاصا ومتميزا.

ولعل ابن جرير كان واحدا من هؤلاء العلماء العرب المسلمين الذين اسهموا إسهاما جادا في دراسة قضية المعنى في مستواها النظري والتطبيقي في تفسيره للقرآن الكريم، حيث كانت هذه القضية في المحل الأول من اهتمامه، وظل يسعى للوصول إلى المعنى بطريقة علمية وموضوعية تقوم على أساس من الحجة والدليل في دراسته للمعنى في كل مستوياته اللغوية، وأبعاده الدينية قصد الوصول في النهاية إلى ما يراه أشبه بمعنى الآية القرآنية المفسرة، وأقرب إلى وجه الحق والصواب فيها، وهذا ما جعل منه رائدا في مجال تأصيل كثير من القواعد، وترسيخ كثير من المفاهيم، وضبط كثير من المصطلحات في مجال تفسير القرآن الكريم.



ولعل هذا هو الجانب الأول الذي حاولت هـذه الرسالة الكشف عنه من خلال دراسـة الإطار النظـري العام لمسألـة المعنى في تفسـير الطبري (الباب الأول) وما تطرحه من مشاكل تطبيقية (الباب الثاني) وبيان طبيعة العلاقة المنهجية بين الجانبين، هـذه العلاقة التي تقوم على التـداخل والتفاعل، حيث إن ابن جـرير لا يكتفي بتفسير الآيـة القرآنيـة التي هي موضـوع التفسير بشكل اعتباطي وسطحي، وإنما يقدم في سيـاق التفسير القاعدة التفسيرية التي يقوم عليها هـذا التفسير، وهذا ما لا نجده بهذا الوضـوح والكثرة عند المفسرين الآخرين.

ولعل النتيجة التي يخرج بها الدارس لمسألة المعنى عند الطبري سواء في صيغتهـا النظريـة أو التطبيقيـة، هـو أن توظيفـه لمجموعـة من المفـاهيم النقليـة واللغـويـة والأصوليـة والعقليـة جعلـه يعمل على تأسيس عـلاقـة موضوعية علمية بين المفـسر والنص أو الـقارىء والنص بوجـه عام، تحول دون كل مـا من شأنه أن يجعـل التفـسير قائـما على أسس واعتـبارات ذاتيـة أو وجـدانية أو منطقية مجـردة، ممـا لا يعبـر عنه واقع النص من قريب أو بعيد.

ولعل هذا يقودنـا إلى نتيجة أخرى أساسية وجديـرة بالإشارة، وهي أن هذه العلاقة العلمية الموضوعيـة التي تقوم عليها العلاقة بين النص والمفسر عند الطبري، جعلت الرجل يقتحم تفسير القرآن الكـريم، ويتصدى لدراسته عن جـدارة واستحقاق، وبـذلك يمكن القـول إنـه كان مفسرا لا كـالمفسرين الآخرين، الذين ظل الكثير منهم يحوم حول المعنى في القرآن الكريم، كما ظل يصـدر في تفسيره عن خـواطر وأفكـار وتعميمات في كثير من الأحيـان هي بعيدة كل البعد عن المعنى الذي يقصد إليه القـرآن الكريم، ولذلك وجدناهم في كثير من الأحيان يتهيبـون تهيبا علميا – وليس دينيـا لأن هذا واجب أن يكون – من الاقتراب من دراسة القرآن الكريم.



وإضافة إلى ما سبق، فإن هناك نتيجة أخرى يخرج بها الدارس في سياق المقارنة بين المفسرين وأصحاب الشروح اللغوية والأدبية بوجه عام، في دراستهم للنص، وفي بيان الأسس التي يقوم عليها استخراج المعنى منه، حيث نجد أن المفسرين كانوا أكثر عمقا ودقة وقدرة على التنظير في محاولتهم دراسة النص، وهو ما لا نجده عند غيرهم من الشراح بوجه عام، وأعتقد أنه لو قام هؤلاء باستثمار جهود المفسرين بالقدر المنهجي الممكن لكان للدراسات الأدبية، والنقدية، والشروح اللغوية والأدبية شأن عظيم.

ولعل هذا ما يدعونا من جديد إلى محاولة العودة الواعية المتأنية والموضوعية إلى التراث العربي الإسلامي لخلق تواصل معرفي جديد بين ماضينا وحاضرنا، لنكون في مستوى التحديات التي تصب علينا رياحها من الغرب يوم بعد يوم، فليس فقرنا أمامه إلا فقرا جديدا وحديثا، وليس قديما ولا موروثا، ولله در أبي عمرو بن العلاء الذي قال منذ قرون وقرون «ما نحن فيمن مضى إلا كبقل في أصول نخل طوال».

وفي الختام، فإنني لا أدعي أبدا أن هذه الرسالة قدمت الكلمة النهاية في هذا الموضوع، وأحاطت به من كل جوانبه، ولكنني أزعم أنها فتحت جوانب كانت وما تزال منسية ومهملة في تراثنا، كما أنها عملت على الكشف عن جوانب متعددة ومتباينة في شخصية الطبري اللغوية والفقهية والحديثية والمذهبية، هذه الشخصية التي تغري الدارس بالبحث والدرس خصوصا في تفسيره الذي قيل في حقه : «لو ذهب رجل إلى الصين حتى يحصل تفسير ابن جرير، ما كان ذلك كثيرا».

وأسأل الله أن يهدينا سواء السبيل، والسلام.

الفهارس العامة

1 - فهرس المصادر والمراجع

- المصحف الكريم :

- الإبانة عن معاني القراءات لمكي بن أبي طالب القيسي تحقيق عبد الفتاح اسماعيل شلبي دار نهضة مصر للطباعة والنشر 1978.
- الاتقان في علوم القرآن للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم نشر وتوزيع دار التراث - القاهرة ط 3 / 1985.
- أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري محمد زغلول سلام دار المعارف ط 2 / 1961.
- أثر النحاة في البحث البلاغي للدكتور عبد القادر حسين دار نهضة مصر للطباعة والنشر 1975.
- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي مطبعة الخانجي ط 1 / 1345هـ.
- أحكام القرآن لابن العربي تحقيق محمد علي البجاوي دار المعرفة للطباعة والنشر ط 2 / 1968. وطبعة محمد علي النجار دار الكتب 1952.
- إحياء علوم الدين للغزالي دار المعرفة - بيروت 1938م - 1403هـ.
- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة لابن قتيبة دار الكتب العلمية - بيروت ط 1 / 1985.
- أساس البلاغة للزمخشري دار مطابع الشعب - القاهرة 1960.
- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز لأبي محمد عز الدين عبد العزيز ابن عبد السلام الشافعي دار الحديث - القاهرة.
- إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم للحسين بن محمد الدامغاني تحقيق عبد العزيز سيد الأهل - دار العلم للملايين - بيروت - ط 5 / 1985.



- الأصول لتمام حسان دراسة إبستملوجية لأصول الفكر اللغوي العربي دار الثقافة البيضاء – المغرب ط 1 / 1981.
- الأضداد لمحمد بن القاسم الأنباري المكتبة العصرية. بيروت 1987.
- إعجاز القرآن للرافعي دار الكتاب العربي لبنان ط : 3.
- أعلام الموقعين عن رب العالمين تحقيق محيي الدين عبد الحميد المكتبة التجارية – مطبعة السعادة ط : 1 / 1955.
- الإكسير في علم التفسير لسليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري البغدادي تحقيق عبد القادر حسين – المطبعة النموذجية مصر 1977.
- الألفاظ الكتابية لعبد الرحمن بن عيسى الهمداني نشر لويس شيخو اليسوعي 1961.
- الإنصاف في مسائل الخلاف لكمال الدين أبي البركات عبد الرحمن ابن محمد الأنباري – تحقيق محيي الدين عبد الحميد – مطبعة السعادة 1961.
- البحث اللغوي عند العرب لأحمد مختار عمر عالم الكتب القاهرة ط 3 / 1978.
- البحث النحوي عند الأصوليين لمصطفى جمال الدين بغداد 1980.
- البحر المحيط لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي الغرناطي – مطبعة السعادة مصر ط 1 / 1328هـ.
- بدائع الفوائد لمحمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية – مطبعة دار الفكر.
- البداية والنهاية لابن كثير – مكتبة المعارف بيروت – مكتبة النصر الرباط ط 1 / 1966.
- البرهان في علوم القرآن للإمام بدر الدين بن محمد بن عبد الله الزركشي – تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – دار المعرفة للطباعة والنشر ط 2.



- البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية لمحمد حسين أبو موسى - دار الفكر العربي - القاهرة.
- البيان والتبيين للجاحظ - تحقيق عبد السلام هارون ط : 4.
- تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة شرح ونشر السيد أحمد صقر - دار الكتب العلمية - بيروت لبنان ط 3 / 1981.
- تاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان.
- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين لأبي المظفر الاسفراييني (ت 471هـ) - تحقيق كمال يوسف الحوت ط 1 / 1983.
- الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن التهامي نقرة دار القلم - تونس 1982.
- الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة نصر حامد أبو زيد دار التنوير للطباعة والنشر لبنان ط 1 / 1982.
- التحرير والتنوير المقدمات وسورة الفاتحة وجزء عم الشيخ محمد الطاهر بن عاشور منشورات دار الكتب الشرقية. تونس.
- التسهيل لعلوم التنزيل لمحمد بن أحمد بن جزي الكلبي دار الكتاب العربي - بيروت ط 2 / 1973.
- التعريفات لأبي الحسين علي بن محمد بن علي الجرجاني - الدار التونسية للنشر 1971.
- تفسير الألوسي البغدادي الطبعة المنيرية - مصر.
- تفسير الطبري المسمى : جامع البيان عن تأويل آي القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (16 جزء) حققه وعلق حواشيه محمود شاكر، راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر - طبعة دار المعارف مصر ط 2 / 1969. وهذه الطبعة هي المشار إليها في هوامش البحث بالحرف



(ش). وهناك طبعة ثانية تامة لهذه التفسير وقع الاعتماد عليها (طبعة الحلبي ط 2 / 1952) وهي المشار إليها بالحرف (ح).

- تفسير غريب القرآن لابن قتيبة – تحقيق السيد أحمد صقر دار إحياء الكتب العربية – طبعة الحلبي 1958.
- تفسير القرآن مما اشتبهت أسماؤه وتصرفت معانيه ليحيى بن سلام تقديم وتحقيق هدى شلبي الشركة التونسية للتوزيع 1980.
- تفسير الماوردي المسمى «النكت والعيون» لأبي الحسن علي بن حبيب الماوردي البصري حققه خضر محمد خضر، مراجعة عبد الستار أبو غدة الكويت ط 1 / 1982.
- تفسير مجاهد بن جبر التابعي المكي المخزومي تقديم وتعليق عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي مجمع البحوث الإسلامية إسلام آباد – باكستان.
- التفسير والمفسرون لمحمد حسين الذهبي دار الكتب الحديثة القاهرة ط 1 / 1961.
- التفكير اللساني في الحضارة العربية لعبد السلام المسدي الدار العربية للكتاب ليبيا – تونس 1981.
- التكميل في أصول التأويل للشيخ عبد الحميد الفراهي من علماء الهند مكتبة ومطبعة الحميدية (لها) الهند.
- تلخيص البيان في مجازات القرآن للشريف الرضي مطبعة المعارف بغداد 1955.
- تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (4 مجلدات) قرأه وخرج أحاديثه محمود محمد شاكر – مطبعة المدني المؤسسة السعودية بمصر 1982.
- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي دار الكتب المصرية ط 2 / 1967.



- الجوانب الدلالية في نقد الشعر في القرن الرابع الهجري فايز الداية دار الملاح للطباعة والنشر دمشق ط 1 / 1978.
- جهود الطبري في الدراسة الأدبية للشواهد الشعرية من خلال تفسيره رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا لصاحب هذا البحث، أعدت تحت إشراف الدكتور الشاهد البوشيخي السنة الجامعية 1987 – 1988 وهي مودعة بمكتبة كلية الآداب بفاس تحت رقم : 342. وقد طبع أخيرا تحت إشراف كلية الآداب ظهر المهراز – فاس مطبعة المعارف الجديدة الرباط 1994.
- الحجة في القراءات السبع لابن خالويه تحقيق وشرح عبد العال سالم مكرم دار الشروق ط 3 / 1979.
- حضارة العراق تأليف نخبة من الأساتذة الباحثين العراقيين (الجزء السابع) خاص بالعلوم الدينية واللغوية دار الحرية للطباعة بغداد 1985.
- حماسة أبي تمام وشروحها عبد الرحيم عسيلان دار إحياء الكتب العربية 1978.
- الحيوان للجاحظ تحقيق عبد السلام محمد هارون دار إحياء التراث العربي ط 3 / 1969.
- الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جني دار الهدى للطباعة والنشر بيروت.
- دراسات في أصول تفسير القرآن الكريم لمحسن عبد الحميد دار الثقافة البيضاء – المغرب ط 2 / 1984.
- دراسات في القرآن للسيد أحمد خليل دار النهضة العربية – بيروت 1969.
- الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث الهجري محمد حسين آل ياسين، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت ط 1 / 1980.
- دراسة المعنى عند الأصوليين لطاهر سليمان حموده الدار الجامعية للطباعة والنشر الاسكندرية 1983.

- دلائل الاعجاز في علم المعاني - لعبد القاهر الجرجاني دار المعرفة للطباعة والنشر لبنان 1978.
- دلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس مكتبة الانجلو المصرية ط 2 / 1963.
- دلالة التراكيب لمحمد أبو موسى مكتبة وهبة القاهرة ط 1 / 1979.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لإبراهيم ابن علي بن محمد ابن فرحون اليعمري المدني المالكي طبعة الفحامين مصر ط 1 / 1351هـ.
- دينامية النص محمد مفتاح المركز الثقافي العربي البيضاء المغرب ط 1 / 1987.
- دور الكلمة في اللغة تأليف ستيفن أولمان ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور كمال محمد بشر مكتبة الشباب ط 1 / 1962.
- الرد على النحاة لابن مضاء القرطبي تحقيق الدكتور شوقي ضيف دار الفكر العربي ط 1 / 1917.
- رسائل ابن حزم بتحقيق الدكتور إحسان عباس المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط 1 / 1980.
- الرسالة لمحمد بن إدريس الشافعي تحقيق أحمد محمد شاكر دار الفكر 1309هـ.
- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات تأليف محمد باقر الموسوي الخرساني الاصبهاني تحقيق أسد الله اسماعيليان طهران 1392هـ.
- الزينة في الكلمات الإسلامية العربية لأبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي عارضه بأصوله وعلق عليه حسين بن فيض الله الهمداني دار الكتاب العربي مصر ط 2 / 1957.
- سير أعلام النبلاء للذهبي تحقيق شعيب ارناؤوط وأكرم البوشي مؤسسة الرسالة ط 2 / 1984.



- سيكولوجية اللغة والمرض العقلي سلسلة عالم المعرفة (الكويت) تأليف جمعة سيد يوسف عدد (145) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- الشرط في القرآن على نهج اللسانيات الوصفية تأليف الدكتور عبد السلام المسدي - محمد الهادي الطرابلسي. الدار العربية للكتاب ليبيا - تونس 1985.
- شواهد الشعر في كتاب سيبويه للدكتور خالد عبد الكريم جمعة مطبعة دار العروبة الكويت ط 1 / 1980.
- «الصناعتين» لأبي هلال العسكري تحقيق محمد علي البجاري محمد أبو الفضل إبراهيم طبعة الحلبي وشركاؤه 1971.
- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطي تحقيق علي سامي النشار دار الكتب العلمية 1947.
- «الطبري» لعبد الرحمن حسين العزاوي سلسلة نوابغ الفكر العربي وزارة الثقافة والإعلام العراقية دار الشؤون الثقافية العامة بغداد 1988.
- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ليحيى بن حمزة العلوي اليمني دار الكتب العلمية - بيروت.
- طبقات الشافعية الكبرى للسبكي تحقيق محمود محمد الطناحي طبعة الحلبي.
- طبقات المفسرين لمحمد بن علي الداودي تحقيق علي محمد عمر مكتبة وهبة القاهرة ط 1 / 1972.
- ظاهرة التأويل وصلتها باللغة للسيد أحمد عبد الغفار دار المعرفة الجامعية الاسكندرية 1980.
- ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي لطاهر سليمان حموده الدار الجامعية الاسكندرية 1982.



- العقل وفهم القرآن للحارث بن أسد المحاسبي تحقيق حسين القوتلي دار الفكر – بيروت 1971.
- علم الدلالة لأحمد مختار عمر عالم الكتب – القاهرة ط 2 / 1988.
- علم الدلالة لجون لا ينز ترجمة محمد عبد الحليم الماشطة حليم حسين فالح – كاظم حسين باقر – الفصلان : 9 – 10 من كتابه في علم اللغة النظري – جامعة البصرة : 1980.
- علم الدلالة العربي بين النظرية والتطبيق دراسة تاريخية تأصيلية نقدية للدكتور فايز الداية دار الفكر دمشق ط 1 / 1985.
- علم الدلالة عند العرب دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة عادل فاخوري دار الطليعة بيروت ط 1 / 1985.
- علم اللغة مقدمة للقارىء العربي للدكتور محمود السعران دار المعارف مصر – 1962.
- العمدة في غريب القرآن لمكي بن أبي طالب القيسي تحقيق وتعليق يوسف عبد الرحمن المرعشلي مؤسسة الرسالة ط 1 / 1981.
- عوامل استخراج المعنى في نماذج من كتب التفسير (إعراب القرآن للنحاس) رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا أعدها عبد الرحيم بودلال بكلية الآداب بالرباط تحت إشراف الدكتور أحمد العلوي السنة الجامعية 1990 – 1991.
- غريب القرآن المسمى «نزهة القلوب» لأبي بكر محمد بن عزيز السجستاني تصحيح محمد بدر الدين النعساني – مطبعة السعادة مصر ط 1 / 1325هـ.
- غريب القرآن وتفسيره لعبد الله بن يحيى بن المبارك المعروف بابن اليزيدي تحقيق الدكتور عبد الرزاق حسين مؤسسة الرسالة ط 1 / 1980.



- الفتوحات المكية لابن عربي الحاتمي دار صادر بيروت.
- الفصل في الملل والنحل لابن حزم الظاهري مكتبة المثنى بغداد.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوي خرج أحاديثه وعلق عليه عبد العزيز بن عبد الفتاح القارىء. المكتبة العلمية بالمدينة المنورة ط 1 / 1396هـ.
- في نظرية الأدب عند العرب لحمادي صمود سلسلة كتاب النادي الثقافي بجدة ع : (64) سنة 1990.
- الفوز الكبير في أصول التفسير للإمام ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي مطبوع بهامش إرشاد الراغبين في الكشف عن آي القرآن المبين طبعة المنيرية 1346هـ.
- القرآن نزوله تدوينه ترجمته للمستشرق بلاشير ترجمة رضا سعادة دار الكتاب اللبناني - بيروت 1974.
- قضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب الشرقي للدكتور عبد العلي الودغيري منشورات عكاظ الرباط ط 1 / 1989.
- الكتاب لسيبويه تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون عالم الكتب - بيروت.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري دار المعرفة بيروت - لبنان.
- اللغة العربية معناها ومبناها للدكتور تمام حسان دار الثقافة البيضاء - المغرب.
- لغة القرآن في جزء عم لأحمد محمود نحلة دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1981.
- اللغة والمعنى والسياق تأليف جون لاينز ترجمة عباس صادق عبد الوهاب، مراجعة ديوئيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ط 1 / 1987.

- لسان العرب لابن منظور دار صادر بيروت.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لضياء الدين بن الأثير مطبعة الرسالة - مصر 1 / 1962.
- مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي - تحقيق محمد فؤاد سزكين - مكتبة الخانجي - مصر.
- المجاز وأثره في الدرس اللغوي محمد بدري عبد الجليل دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1980.
- مجموع فتاوى ابن تيمية جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم مكتبة المعارف - الرباط (المغرب).
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (16 جزء) طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب 1975 - 1991.
- مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تسهير مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد 1955.
- مراهنة دراسة الدلالات اللغوية تأليف أن إينو ترجمة أوديت بتيت والدكتور خليل أحمد دار السؤال للطباعة والنشر دمشق 1980.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها لجلال الدين السيوطي شرح وضبط وتصحيح محمد جاد المولى - محمد أبو الفضل إبراهيم - علي محمد البجاوي دار إحياء الكتب العربية ط : 4 / 1958.
- المستصفى من علم الأصول لأبي حامد الغزالي دار الفكر - بيروت.
- مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للدكتور الشاهد البوشيخي دار الآفاق الجديدة - بيروت ط 1 / 1982.
- المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث للدكتور محمد أحمد أبو الفرج دار النهضة للطباعة والنشر - مصر ط 1 / 1966.
- معاني القرآن للأخفش سعيد بن مسعدة البلخي المجاشعي دراسة وتحقيق محمد أمين الورد عالم الكتب لبنان ط 1 / 1985.



- معاني القرآن للفراء عالم الكتب - بيروت 1955 - 1980.
- معترك الأقران في إعجاز القرآن للسيوطي - تحقيق علي محمد البجاوي دار الفكر العربي.
- معجم الأدباء لياقوت الحموي - تحقيق أحمد فريد رفاعي طبعة دار المامون - مصر 1936.
- المعجم العربي نشأته وتطوره للدكتور حسين نصار دار - مصر - للطباعة والنشر ط 2 / 1968.
- مفتاح العلوم لأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي ضبطه وشرحه نعيم زرزور دار الكتب العلمية - بيروت لبنان ط 1 / 1983.
- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن لنصر حامد أبو زيد المركز الثقافي العربي البيضاء - المغرب ط 1 / 1990.
- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان.
- مقدمتان في علوم القرآن مقدمة كتاب المباني ومقدمة تفسير ابن عطية نشر المستشرق أورثر جفري تصحيح وتصويب عبد الله إسماعيل الصاوي مكتبة الخانجي القاهرة - 1972.
- مقدمة التفسير للراغب الأصفهاني - المطبعة الجمالية - مصر ط 1 / 1329هـ.
- المقدمة لابن خلدون دار القلم - بيروت ط 1 / 1978.
- مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية - تحقيق عدنان زرزور مؤسسة الرسالة ط 2 / 1972.
- مقدمة الصحاح ومدارس المعجمات العربية لأحمد عبد الغفور عطار دار العلم للملايين - بيروت ط 3 / 1984.



- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي للدكتور فتحي الدريني دار الكتاب الحديث - دمشق ط 1 / 1975.
- مناهـــج في التفـــسير لمصطفى الصـــاوي الجوينـــي منشأة المعـــارف الاسكندرية : 1971.
- من بـديع لغة التنـزيل للدكتـور إبـراهيم السامـرائي - دار الفرقـان - مؤسسة الرسالة 1400هـ.
- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك لابن الجوزي دار الثقافة بيروت.
- من قضايا المعجم العربي قديما وحديثـا للدكتور محمد رشاد الحمزاوي - دار الغرب الإسلامي تونس ط 1 / 1982.
- الموازنـة بين الطـائيين لأبي القـاسم الحسن بن بشر الآمـدي البصري - تحقيق وتعليق محيي الدين عبد الحميد - مطبعة السعادة مصر - ط 3 / 1959.
- الموافقات في أصـول الشريعة لأبي إسحاق الشـاطبي - المطبعة التجـارية الكبرى - مصر.
- النحو والـدلالة مدخل لدراسـة المعنى النحوي الدلالي لمحمد حماسـة عبد اللطيف - مطبعة المدينة - القاهرة 1983.
- نظـرية اللغـــة في النقـد العـربي لعبد الحكيم راضي مطبعـة الخانجي - مصر 1980.
- نظريـة النحو القرآني نشأتها وتطـورها ومقومـاتها الأساسية للـدكتور أحمد مكي الأنصاري - دار القبلة للثقافة الإسلامية ط 1 / 1405هـ.
- نظرية المعنى في النقد العربي لمصطفى ناصف دار الأندلس ط 2 / 1981.
- الهوامل والشوامل لابن مسكويه - نشر أحمد أمين وأحمد صقر 1951.



– المراجع بالفرنسية :

- Reflexions sur la theorie de la signification dans la pensée linguistique arabe. par : Ahmed Moutaouakil 1982.

– المجلات والدوريات :

– أعمال ندوة القاهرة المنعقدة بمناسبة مرور أحد عشر قرنا على وفاة الإمام الطبري 25 – 26 – 27 يوليوز 1989 (بحوث خاصة).

– مجلة آداب الرافدين – بغداد عدد 12 سنة 1980.

– مجلة البلاغة المقارنة تصدرها الجامعة الأمريكية – بالقاهرة عدد خاص بالتأويل (عدد : 8) س : 1988.

– مجلة العربي (الكويت) عدد : 375 فبراير 1990.

– مجلة فصول المصرية عدد : 3 س : 1981.

– مجلة الفكر العربي المعاصر عدد خاص بنظرية الدلالة وتطبيقاتها (عدد : 18 – 19) س : 1982 – والعدد : 36 س : 1985.

– مجلة القرويين تصدرها رئاسة جامعة القرويين بالمغرب مرتين في السنة ع : 1 س : 1989.

– مجلة كلية الشريعة بغداد ع : 8. س : 1986.

– مجلة مواقف (لبنان) عدد : 59 – 60 س : 1990.

– مجلة المورد العراقية مجلد : 8 – عدد : 3 س : 1979.



2 - فهرس الموضوعات



الباب الأول





الباب الثاني





رقم الإيداع القانوني : 1391/1996

مطبعة فضالة

زنقة ابن زيدون ـ المحمدية (المغرب)

الهاتف: 32.46.45 (03) الفاكس: 32.46.43 (03)

